

هجرة المسلمين

من جزيرة العرب إلى
شمال أفريقيا وبلاد السودان

تأليف

إبراهيم إسحاق إبراهيم

١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

ص . ب (٥١٠٤٩) الرياض ١١٥٤٣

ح

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ١٤١٦ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

إبراهيم، إبراهيم إسحاق

هجرات الهلاليين من جزيرة العرب إلى أفريقيا وبلاد السودان.

٢٥٠ ص : ٢٤ سم

ردمك ٥ - ٤ - ٧٢٦ - ٩٩٦.

١ - القبائل العربية - هجرة ٢ - بنو هلال (قبيلة) - تاريخ أ - العنوان

ديوي ٩٥٢

١٥/١١٤١

رقم الإيداع ١٥/١١٤١

ردمك ٥ - ٤ - ٧٢٦ - ٩٩٦.



تقديم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

جعل الله البشر شعوبا وقبائل ليتعارفوا، ويسر من سبل التواصل بينهم ما يحقق ذلك التعارف . ومن ذلك النسبُ الذي به يعرف المرء أقرباءه وذوي رحمه ، ويبحث عن أصوله وأصول مجتمعه وما يربط كلا منهما من وشائج مع بني جنسه من البشر . وليس العرب استثناء من ذلك فقد عُنوا بأنسابهم وأصول مجتمعاتهم في الجاهلية ، وحفظوا من ذلك الكثير . ولما أعزهم الله بالإسلام أبقى ذلك الدين العظيم من أمور النسب ما لا يعارض قيمه وأصوله؛ إذ لم يذم النسب في ذاته ، بل أبقى الإسلام منه ما يكون العلم به ضرورة في دين المرء وحياته ، وما كان سببا لنشر المودة والتفاهم بين أفراد الأمة المسلمة . وذم ما قد يترتب عليه من جهل وظلم وعلو على الآخرين ، وبيّن الله تبارك وتعالى أن كرامة الناس عنده بتقواهم وأعمالهم لا بأنسابهم .

ولما خرجت جموع العرب من جزيرتهم في جيوش الفتح إلى الممالك المجاورة إذا بالمسالك إلى الممالك البعيدة تُعتاد ، وإذا بمعرفة الشعوب الأخرى تتكشف وتتجود . وقد أسهمت طوائفُ من المجاهدين والعلماء والتجار والأعراب في تحقيق ذلك التوسع المعرفي بين المسلمين

القادمين والأمم التي ألما بها . وقد انتقلوا إلى تلك النواحي البعيدة
بخبراتهم وأملاكهم وسرعة تأقلمهم مع ما يقلون في البلاد التي وفدوا
إليها . . وهكذا انتشروا في الأرض حقبة بعد حقبة .

ولم يقتصر الأمر على الفتوح بل خرجت هجرات من جزيرة
العرب قبل الإسلام وبعده ، ولعل (هجرات بني هلال) قد نالت من
الشهرة لدى العامة في مختلف المجتمعات العربية ما لم تنله هجرة سابقة
أو لاحقة . وقد دخلها قدر كبير من التحريف والزيادة مما يجعل
التحقق منها صعبا . . لكنه لا يقلل من أهميتها ؛ إذ إنها هجرات قد
أسهمت في تعريب المناطق التي امتدت إليها ، وأحدثت حينئذ
اضطرابات سياسية واجتماعية بالغة التعقيد سواء في شمال أفريقيا أو
وسطها . وعلى الرغم من أن المشاركين في تلك الهجرات من قبائل شتى
ولم يقتصروا على بني هلال ، فقد نال بني هلال فيها السمعة دون سواهم
من القبائل التي شاركتهم في تلك الهجرات .

ويسرّ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية أن يقدم هذا
الكتاب الذي يعنى بهذه القضية ؛ وعنوانه «الهجرات الهلالية من جزيرة
العرب إلى شمال أفريقيا وبلاد السودان» للأستاذ إبراهيم إسحاق
إبراهيم . . وهو رسالة علمية نال بها المؤلف درجة الماجستير . وقد أقدم
المركز على نشرها لأنها تعنى بتحقيق جانب مهم من حقبة تاريخية سادها
الاضطراب والاختلاط في المؤلفات التاريخية . وقد تتبع المؤلف الهجرات
الهلالية منذ أن نشأت في جزيرة العرب ثم انطلقت إلى شمال أفريقيا ،
مبيناً الدوافع التي حملت أولئك المهاجرين على ترك ديارهم إلى شمال

أفريقيا ، وما آل إليه أمرهم هناك قبل أن تجتذبهم إغراءات النقلة مرة أخرى فيقتحمون مصاعب الصحراء الإفريقية الكبرى وينتشرون في المنطقة الوسطى من بلاد السودان في مسماه القديم .

نرجو أن يجد القراء والباحثون في هذه الدراسة نفعا ، وأن يبارك الله في جهد المؤلف ويجزيه خير جزاء . . . والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل .

الأمين العام

د . زيد بن عبدالحسن آل حسين

المقدمة

يتحكم في هذه الدراسة ثلاثة مقتربات هي:

أولاً — محاولة تطبيقية تتزاج فيها مناهج قدامي المؤرخين العرب مع مناهج المنظرين المحدثين للتراث الشفهي، المدافعين عن جدواه بحيث يكون مصدراً معتبراً للتاريخ.

ثانياً — الاستعانة ببعض من أبسط الملاحظات التي يقدمها علم الاجتماع؛ للمعاونة في تحليل التغير الدائم في المفاهيم العرقية والقبلية.

ثالثاً — استنطاق موجودات التراث الشعبي لخدمة التاريخ الإقليمي والقبلي. والمثال المباشر هو النظر إلى التراث الشعبي مخزوناً للذكريات محلية وكونية متراكمة، إليها يرجع السكان المعنيون على الدوام فيعيدون منها تشكيل رؤيتهم لأنفسهم، خدمة لأهدافهم الجهرية والدفينة.

أما هذه المقتربات الثلاثة فتفاصيلها المنهجية موجودة في التوطئة والملاحق والهوامش^(١) كما رأينا، أيضاً، أن نبتعد عن الخوص هنا في محتويات المكتبة الهلالية لضخامتها وخلافياتها، وأن ندع للقارئ الراغب في متابعتها الرجوع للبعض مما يرد في مراجع هذا الكتاب، ثم اطراد التقصي متى شاء في التأليف المتوالية للمتخصصين في السيرة الهلالية.

لعل السائد في الكتابة عن الهلاليين وتراثهم هو: أما الكلام عن أخبار

(١) إبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٨٤): فصول النهج. وإبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٩٠): ص ٧ —

بني هلال، أو الحديث عن السيرة الهلالية.. وبينما ينطبع في الذهن لأول وهلة أن الأخبار تُعني بالتاريخ، وأن السيرة تُعني بالأدب، يحتار المرء في موضوع هذا البحث المتبع لهجرات الهلاليين من الجزيرة العربية إلى جنوب الصحاري الإفريقية الكبرى في بلاد السودان الأوسط.. وقد ساقنا هذه الحيرة إلى جلب المقترحات السابق ذكرها؛ لأجل أن نبني جسراً معقولاً بين التاريخ والأدب، وفي الوقت نفسه أن نخضع التاريخ والأدب معاً لمقتضيات تفكير غير جامد.. فالتاريخ الذي نتقصاه هنا ليس هو تاريخ الوثائق وحدها. والأدب الذي نستنطقه يتراوح بين المدون الثابت والشفهي المتغير في كل جلسة تأدية..

لقد قسمنا سلاسل الهجرات الهلالية المعنية بهذا البحث إلى ثلاث دوائر متداخلة.. فكبرى تلك الدوائر اهتمت بخلفيات الترحال الهلالي من الجزيرة العربية حتى أقاصى المغرب الكبير.. وتنحصر هذه المتابعة في الفصل الأول، كما تعتمد مادتها على ما توفره كتب التاريخ الإسلامي حتى العصر المملوكي. ثم عُنيت الدائرة الوسطى من مراحل الهجرات الهلالية التي سقناها، بالمنظور السوداني العام للهلالية، خاصة في وادي النيل وشرقه.. وقد اهتم بهذا الجانب الفصل الثاني، فتمت مناقشة المعلومات الشحيحة التي وفرتها كتب التاريخ الإسلامي حتى العصر المملوكي عن حركة القبائل العربية في السودان الشرقي، ثم اهتم الشق الثاني من هذا الفصل بفحص الدلائل الحديثة القائلة بالوجود التاريخي للهلاليين بشرق السودان وادي النيل..

وانصَبَّ لب البحث في الدائرة الثالثة المحدودة الحيز على بلاد السودان الأوسط حيث كرس لها الفصلان الثالث والرابع.

ولما كانت مراجع التاريخ الإسلامية حتى عصر المماليك قد توقفت عن

مدّنا بالمعلومات عن هذه الموجة من الترحال بعد القرن الرابع عشر الميلادي، فقد استقرّت هذه الدراسة ما يرد في كتب المؤرخين المحدثين وملاحظات الرحالة العرب والأوربيين، وأساليب التشابهات في تواطؤ أسماء القبائل وفروعها، وديمومة الظاهرات اللغوية، وما يقدمه التراث الشفهي من تصورات الرواة عن أصولهم.. وقد تمّ نخل كل هذه الدلائل على ضوء من مناهج المقتربات الثلاثة التي صَدَرنا بها تقديمنا هذا..

هؤلاء الأعراب الهلاليون لم ينزلوا في بلاد السودان الأوسط على فراغ أرضي وإنما - وكما توقعوا دون شك - وجدوا في البلاد مكاناً وثقافات محلية.. وما كان للأعراب الهلالية أن تنعزل عن أهالي تلك البلاد بتاتا بل ربما، خالطوهم ولو هونا واستعربوا قدرأ منهم وعربوهم إلى حد بعيد.. ولتوضيح هذه الحقائق عُنِيَ الفصل الخامس بالخلفيات الزمنية والثقافية والسلالية والاجتماعية للجماعات السكانية السودانية المحلية التي نزل عليها الأعراب في بلاد السودان الأوسط.. ثم جاء الفصل السادس ليعطى (وهي أيضا متوقعة) تجربة معتادة وأليفة حيثما يذهب الأعراب، وتتمثل في اندراج عربي، أو مجموعة عربية مافي الجماعات المستوطنة المحلية، ثم السعي لكسب الزعامة على تلك الأمة بكل السبل المشروعة، وذلك ترضية لقوة دفع يمنحها الإسلام وعروبيته للمغامر المتميز في مواهبه.. وهكذا يشق هذا الفصل طريقه في معمعة الصراعات النَّسَبِيَّة الساعية إلى تحريف تاريخ المنطقة بأسرها لصالح كل مجموعة سكانية وقبلية كان لها شأن يوماً في الإقليم.. كذلك حتى تُستخرج أرجح التوقعات عن الأسرة الهلالية التي أنشأت في سلطنة إسلامية شهيرة دارفور عصرت منذ ١٦٥٠م أو قبلها حتى ١٩١٦م، ماعدا ثمانية وعشرين

عاماً اختفى فيها سلاطينهم السريون ولم يتوقفوا عن مناوشة السلطين التركية والمهدية..

أما الفصل السابع وهو الأخير فيجيء ليؤازر الفصول كلها بإلقاء ضوء كلي على التراث السردى للهلالين في السودان عامة.. فالسيرة الهلالية في وادي النيل وما حوله إلى شرق كردفان انحصرت وظيفتها بشكل شبه كامل في التسلية والتربية الأخلاقية... وفي المقابل حافظت السيرة الهلالية في بوادي بلاد السودان الأوسط على دور الريادة لأجل اقتحام المجاهل الإفريقية سعياً وراء سوق القبيلة نحو المزيد من الترحال...

وتلخص الخاتمة عموم النتائج التي توصل إليها البحث...

وهذا البحث عن بني هلال لايسد إلا ثغرة ضيقة.. لكننا نأمل أن تجتمع هذه المجهودات مهما تضاعلت لتوفر للراغبين في المتابعة درياً يقودهم نحو تفهم أفضل لمكانة الهلالين في دفع العسوبة والإسلام خطوات إلى الأمام، خطوات في مختبر الاحتكاك بالأمم الأخرى وتلقيج ثقافتها..

لا يسع قولٌ مدى شكري لاساتذتي بمعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية في جامعة الخرطوم.. وحينما يغلبني إحصاء جميع من ساعدني في الدراسة والبحث لا أستطيع إلا الاعتراف بدور يوسف فضل حسن، ومحمد عمر البشير، وعبدالمجيد عابدين رحمهما الله وسيد حامد حريز، وأحمد عبدالرحيم نصر، وعبدالله على إبراهيم، وإبراهيم موسى محمد، وتيراب الشريف، ومحمد آدم عثمان، وموسي آدم عبدالجليل...

وسبظل جميلي موفوراً للرواة ورجالات القبائل الذين حادثتهم في النيل الأزرق عام ١٩٧٨ وفي دارفور عام ١٩٧٩ وللقبائات العسكرية في الفاشر

ونيلالا عام ١٩٧٩ على ترحيلي بسياراتهم وفي حراسة رجالهم . . .
ولدائرة الأهل والمعارف ممن وقفوا ورائي دائماً بكل المحبة والتكريس
أرفع شكري وعرفاني . . .

والله نرجو حسن المثوبة

إبراهيم اسحق إبراهيم
الرياض في جمادى الأولى ١٤١٥هـ / أكتوبر ١٩٩٤م

توطئة منهجية

**الرواية الشفهية بين مناهج التراثيين الشفهيين
والمؤرخين التقليديين**

توطئة منهجية

الرواية الشفهية بين مناهج التراثيين الشفهيين والمؤرخين التقليديين

عما يناسب تلميذ التاريخ العامل في ميدان التراث الشفهي التأكيد على رأي ليان فانسينا (Jan Vansina)، حيث يقول:

"ما التاريخ إلا حساب لمجموعة الاحتمالات. وهذا حقيقي ليس فيما يهم تفسير الوثائق فقط، ولكن في كل العمليات الخاصة بالمنهج التاريخي وفوق كل شيء فيما يخص أهمها. كيف يقرر الفرد ما إذا كانت أية عبارة خاطئة أم كاذبة أم صادقة؟ كل واحد من هذه الافتراضات الثلاثة له درجة احتمال مغايرة، وعلى دارس التاريخ أن يختار أكثرها احتمالاً..."^(١).

لتكن المسألة المعروضة للنقاش في هذه التوطئة هي: إلى أي حد يمكننا الاستفادة من المفاهيم العربية الدائرة حول الرواية والراوي، لأجل تمكين استيعاب أثبت لمجهودات المنظرين المحدثين، بشأن إبراز خصائص التراث الشفهي وإمكاناته على أنه مصدر من مصادر التاريخ؟.. وهذا يلزمنا بتدقيق النظر في طبيعة المادة التاريخية، وطرق استخلاصها من مصادرها واعتمادها احتمالات مقبولة وموثوقة بها.. وهنا قد يصدق استعمال يان فانسينا لمصطلحي «ثقافة شفوية» و«ثقافة قارئة» لنتفرق بهما بين سبل ترسيب لوعي التاريخي للجماعات في محمولين مختلفين^(٢).. ثم نردف هذه بملاحظات قابلة للنقاش... مثلاً، كون الحساسية بالفارق بين وسيلتي الثقافتين القارئة والشفوية في توصيل معارفهما هو في حد ذاته استشعاراً معاصراً... .

فوثائق الآداب الكلاسيكية الاوربية، وكثير من سجلات معارف القرون الوسيطة كانت أصولها شفوية^(٣). وقد يتضح للدارس الحصيف غلبة المنابع الشفهية للمعارف العربية الباكرة من جاهلية وإسلامية، وفي معظم فروع المعرفة، وذلك لما بعد القرون الوسطى من التاريخ الإسلامي العربي.. هذا في الوقت الذي توفّر فيه المؤرخون، في الشرق والغرب على السواء، قدر استطاعتهم، لسنّ مناهج صارمة وتطبيق لنقد مصادرهم وفرر ما يأخذون به وما يهملون.. ثم إن النقاش الحديث حول "علمية" المعرفة التاريخية دفعت بالنعرة الوثائقية تدريجياً للهيمنة على ماعداها من المصادر، الشيء الذي أرجع التراث الشفهي وغيره من المصادر غير الوثائقية إلى المقاعد الخلفية..

يرى المؤرخ الإنجليزي إي إتش كار (E. H. Carr) أن القرن التاسع عشر، في سعيه وراء الحقائق، تردى في تقديس الوثائق «التي أصبحت تابوت العهد في معبد الحقائق»^(٤).. وفي مكان آخر يقول هذا المؤرخ: إن رجال التاريخ صاروا يقتربون من الوثائق بهامات خفيفة ويتكلمون عنها بإكبار، ورأيهم عنها دائماً هو أنه: «إذا وُجد الأمر في الوثائق فهو كذلك». ويخلص كار إلى رأي داحض "للعلمية" المطلقة في هذه النعرة الوثائقية بقوله:

"ليست هنالك من وثيقة تُخبرنا بأكثر مما يفكر به مؤلفها؛ وما يفكر أنه قد حصل، وما يفكر أنه كان يجب أن يحصل، أو الذي كان سيحصل، أو ربما يرغب هو إلى الآخرين في أن يفكروا أنه يفكر، أو في مجرد ما يفكر في ذاته أنه يفكر"^(٥).

سنجعل هنا فيما يأتي هو أن نشبت أن العلمية هي في إخضاع الدارس كل مصادره، دوغما تمييز، لسلنقد المنهجي المؤسس له في علم التاريخ^(٦).. وإذا كان يان فانسينا يشتكي من ذلك الانحياز الخاطئ في أدب التاريخ الأوربي ضد

التراث الشفهي وماعداء لصالح الوثائقية^(٧) فإن أدب التاريخ العربي لا يزال يعاني من عقائدية تركّز على إهمال تام للتراث الشفهي وعدم اعتباره مصدراً من مصادر التاريخ^(٨). فالمناهج السائدة في كثير من دراسات التاريخ العربي تشير إلى أن الحصول على الوثائق هو نقطة البداية لدى المؤرخ^(٩). . . فكان أن نتجت هذه المنهجية تقسيمات في المصادر تجعل بعضها مراجع أولية، وغيرها مراجع ثانوية. . . وهذه التدرجات تعطي للمواد المتقاة من المصادر المتفاوتة أهميات متفاوتة. . .

لنأخذ مثالين من مؤلفين معدودين في أدب التاريخ السوداني. يعترف موسى المبارك رحمه الله في تاريخ دارفور السياسي، بأن الروايات الشفهية قد أفادته، وأنها تعد مصدراً مؤتمناً. . . إلا أنه يعود فيقول: "لكني لم ألبأ إليها إلا في سد الثغرات التي لا تسعني فيها الوثائق أو المراجع الثانوية". . . ولما كان موسى قد قسّم محفوظات دار الوثائق المركزية السودانية إلى: "وثائق المهدية"، وهي مصادره الأولية، ثم المحفوظات الإدارية الخاصة بإعادة فتح السودان، وما يتلو ذلك من الحكم الإنجليزي المصري، وهي مصادره الثانوية، لكل ذلك فإن تدرجات أهمية مصادره ودورها في تصحيح وتقويم بعضها البعض تجعل المراجع الثانوية محكومة بمصادره الأولية، والمراجع الثانوية حاکمة على الروايات الشفهية^(١٠). ولتر ماذا يمكن أن يحدث في هذه الهيكلية السلطوية للمصادر التاريخية.

الخطأ الذي نراه في هذه التدرجات الاعتبارية للمصادر أنها قد تعطي بعض تلك المصادر طابع الحقيقة المطلقة، نبعاً من طبيعتها لامن محتواها وظروف جمعها وتوكيدها. وهذا الطابع الزائف قد يرمي بالدارسين في الزلل نتيجة لإيراد معلومة من هذه المصادر التي عدّت موثوقة وهي في الأساس

خاطئة.. . فعصمت حسن زلفو، صاحب كرري، يضم ما أسماها «الأقوال السماعية» إلى محفوظات دار الوثائق المركزية السودانية، ومعها كتب أخرى، تحت بند المصادر الثانوية.. . ومن تلك المحفوظات بدار الوثائق المركزية أخذ الباحث معلومة تقول بأن الأمير جاد الله عيسى، أمير «الزبداب» كان من المقتولين في موقعة كرري^(١١). . . لكن رواية شفوية جُمعت في دارفور بعد ثمانين عاماً من ذلك التسجيل الوثائقي أثبتت أن الأمير جاد الله عيسى، أمير «الزبداب» (وليست الزبداب) قد بقى جريحاً في ساحة معركة كرري لأيام، ثم إن بعضهم أنقذه وعالجه^(١٢). . . وقد تزوج الأمير جاد الله عيسى هذا بعد علاجه، وأقام في قرى النيل الأزرق، وأنجب الراوي الشفهي الذي يقوم ذلك الخبر الوثائقي.. . ثم عاد الأمير إلى دارفور بغرب السودان بعد سبع سنين من دخول الحكم الثنائي هناك (أي عام ١٩٢٣) ولم يمض إلا عام ١٩٦٤م، أي بعد ست وستين سنة من التاريخ الوثائقي لموته المزعوم^(١٣).

تمكنت النعرة الوثائقية من أن تحدث فجوة بين البدايات التاريخية المؤصلة في التراث الشفهي، في الشرق والغرب، وبين المجهودات المعاصرة لتضمين المصادر التاريخية تلك الينايع الشفهية.. . فكان الاستشعار المعاصر بالمشكلة في حد ذاته دافعاً لتجميع الطاقات للبحث عن أسس منهجية تجعل التراث الشفهي، صَبْرَ تَمَتِّين وسائل جمعه وتحيصه وإخضاعه للمنهج التاريخي، صنواً لكل المصادر، الوثائقية وغير الوثائقية، مما هي ذات مكانة في الدراسات الحديثة للتاريخ.. .

يشير يان فانسينا في لمحة عابرة إلى وسيلة الإسناد في الأحاديث النبوية ويجعلها حكراً على لقل التراث الشفهي الخاص بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة.. . ومع أن فهم فانسينا لطبيعة السند ذاته قائم على أساس

مقبول، إلا أنه لم يتوسع في تحريره لهذه الوسيلة، كما أنه لم يبد تفهماً شاملاً لاستعمالات الأسانيد في العربية، ليس في علوم الدين فحسب، ولكن بالاستشعار الثقافي والمنهجي، في فروع التراث العربي أدباً وتاريخاً ولغة وماعداها^(١٤).

فبينما هيمنت الرواية الشفهية للأحاديث النبوية الشريفة وجوارها دون المدونات في القرن الهجري الأول، إلا أن القرن الثاني للهجرة منح فرصة للتوسع في استعمال الرواية بشقيها الشفهي والمندون وذلك بإجازتها للمرويات المكتوبة المسندة. . وقوي الطلب خلال القرن الهجري الثاني وما بعده وراء فروع المعارف التراثية والمستحدثة لتدوينها، فتعددت مصادر الروايات الشفهية في مجالات اللغة والأخبار وأوصاف البلدان والغرائب والنوادر الأدبية وذهبت مرويات بعض الشعر الجاهلي الشفهية إلى قرن كامل قبل الإسلام^(١٥). . في خضم هذا التزاحم على الإحاطة بأكبر كمية من المعارف القديمة والمستجبة، أصاب العلوم الناشئة من لغة وأخبار وبلدانيات وغرائب، شيء من التراخي في الإشارة إلى المصادر؛ مما جعل الإخباريين الأوائل أمثال أبي عبيدة والأصمعي يجمعون الأخبار من رواية شتى دون اكتراث كبير إلى مناهج ناقدة وهادية^(١٦). . بل الأمر بالعكس فقد اتجهت علوم الدين إلى التشدد في مناهج النقل والأداء درءاً للموضاعين والمندلسين، وذلك بالاهتمام بتمحيص السند والمتن معاً. ثم سرعان ما وجدت العلوم الأخرى - وخاصة التاريخ - نفسها مرغمة على سلوك سبل مناهج العلوم الدينية والنظر إلى السند على أنه جزء من مادة البحث^(١٧). وهنا في حقل التاريخ يقوم عمل الطبري خير دليل على تداخل منهجي علماء الحديث والتاريخ واستوائهما لهذه الحقبة؛ حيث يندرج في تاريخ الرسل والملوك على أنه موسوعة تاريخية منهجية التجميع، تراث تنفحت

مروياته الشفهية والكتابية بالارتكاز إلى سند متصل الحلقات، ومجتهد في توثيق الرواة^(١٨).

السؤال إذن هو إلى أي حدّ يمكن لمناهج المعاصرين من الترائين الشفهيين أن تستفيد من الهيكل العلمي الذي تمت صياغته في ذلك العصر الباكر المزهر من الدراسات العربية الإسلامية ؟ فلنراجع من أجل ذلك مراحل توثيق الرواية حسب المقاييس العربية الإسلامية في ضحى الإسلام وظُهره. سنرى أن ناقل الأنباء أو الآراء يبدأ عادة بالتحمّل، وهو جمع الراوي للمرويات من مصادرها المختلفة.. يتلوّه مقابلة الراوي تلك المرويات ببعضها وتصحيحها على شيخه أو أقرانه للتأكد من وحيه واستيعابه لما أخذ وضبطه لمادته.. وتقاس مراتب الرواة بقدراتهم على لضبط، وإبعاد الخلل عن الدخول في مروياتهم، مع الاحتفاظ بالأسانيد مسوقة مع المتن.. وتأتي مرحلة الأداء لشعطي الراوي الفرصة للدخول بنفسه في فاصل من حلقات الرواية والأسانيد، وذلك عند نقله للمادة من محفوظاته إلى سواه.. ولا يختلف النقل الشفهي في كل مرحلة عن هيكل هذا النقل الكتابي طالما يراعى الراوي العربي الإسلامي جانبي صحة النقل (في الإسناد) وصحة المنقول (في المتن). كذلك لم تخرج علوم الحديث والشعر واللفّة والتاريخ عن التمسك بصحة النقل أولاً قبل الالتفات إلى صحة المنقول^(١٩).

جمهرة من العلماء العرب كانوا يتمسكون بضرورة إحالة العهدة في الصدق والكذب والخطأ على المصدر الذي تؤخذ عنه الرواية^(٢٠) الشيء الأمر الذي يجعل عدم إيراد السند الكامل للمصادر مخلاً بعلميّة المادة المقدمة^(٢١). ولا يغرب عن البال أن التراث الشفهي العربي الذي يُنسب إلى (العامة) لم يكن ل يتمسك دائماً بمثل هذه القيود.. وهنا قد يستوي في أغلب المجتمعات

الشفهية انعدام الازدواج في النقل بين المادة ذاتها وأسانيدها^(٢٢).. إلا أن ذلك الوضع يجب ألا يحصر منهج التراث الشفهي المعاصر من الترغيب في أن يبحث الدارسون الجامعون للتراث عن معلومات يمكن إستقاؤها من الرواة عن حلقات نقل المادة وفواصلها التي يروونها من جيل إلى جيل.. يرى فانسينا أن على الدارس الجامع للتراث الشفهي التأكد من الراوي الذي يجمع مادته إن كان في وضع يسمح له بالاستماع إلى المصدر الذي يدعي التحمل عنه^(٢٣).. وهذا هو عين المطلب لعلم الأسانيد في مناهج العلماء العرب والمسلمين.. ولتوفر مثالا للتطبيق في التراث الشفهي.. هذه الدراسة تستند إلى استقصاء تجريبي لتوفر المطلب السالف في مادة شفعية تراثية، جمعت من إقليم دارفور بغرب السودان^(٢٤).. لكن هذه المادة الدارفورية لا يتعدى عمقها الزمني أربعة أجيال، هي جيل الباحث، فالراوي، فأبيه، فجدّه. وهذا مدى لا يتعدى المائة والعشرين عاماً.. ونحن لا نملك أن نتجاوز في محاولات الاستيثاق هذا البعد الزمني في الحقل الشفهي.. فمن طبيعة التراث الشفهي المتواتر في دارفور، مثلاً، أن رواياتها هي مادة تراكمية تضاف مواد الرواة فيها إلى بعضها البعض في محفوظات المتلقين، رأسياً وأفقياً ودون أكرات بالأسانيد أو التمييز بينها وبين موادها. ولهذا فإن مجرد محاولات الجامع للتراث استقصاء الأسانيد من الرواة في تجربتنا على جمع هذه المادة، تعد حالة طارئة غريبة على الرواة ومن ثم غير عملية.. وهنالك سوء إدراك من جانب الرواة للغرض من الأسئلة عن الأسانيد، إذ يتضمن السؤال التوهم بأن جامع الروايات الشفهية في هذه الحالة يتشكك في استيثاق الرواة من مادتهم، ولأجل هذه الظروف كلها فإن تقصى صحة الأسانيد في تجربتنا هذه لا يذهب أبعد من الأجيال الأربعة المذكورة. ويبقى التقصى عن صحة المتن خاضعاً للمهارات التي

حققتها مناهج العلماء العرب والتراثيين الشفهيين بتمائل كبير.

أهمية محاولة الاستيثاق من الأسانيد في هذه المدة الوجيزة التي لا تتعدى المائة والعشرين عاماً، تكمن في أنها قد تمنحنا فرصة سانحة لإجراء بعض المقارنات بين ماذهب إليه الرواية الشفهية حالياً، وما كانت قد أفادت به روايات شفهية غيرها سجلت في الطرف الثاني من هذا المدى الزمني، بواسطة الرحالة والإداريين الاستعماريين. والمقيد في هذا الأمر هو أن عدم ارتباط جمع الرحالة والإداريين الاستعماريين لمادتهم بمحاولة جادة لتسجيل الأسانيد السليمة أو تأكيدها، يجعل المقارنة بين المواد المجموعة حالياً، والمواد المجموعة قبل مائة عام، على مستوى الاستيثاق شبه متكافئة. ويبقى أن يدرس الجامع اختلافات كل روايتين متماثلتين متباعدتين ليرى حجم التعديل الذي جرى في إعادة بنية كل خبر...

إن الإشارة إلى اهتمام العلماء العرب بصحة النقل يجب ألا يقودنا إلى انطباع مغلوطة مفاده أنهم لم يكتثروا لصحة المنقول خاصة في التاريخ، فالمنهج المتقدم عن تجميع العلوم العربية والإسلامية لا يعطي الباحث فرصة للحفاظ الناقد لما يروى له أو الممانعة في تحمّل مسئولية ما يروى له^(٢٥). ويبدو أن مهمة المؤرخ كانت في أن يتحمّل قدراً معيناً من الروايات ثم يستبعد منها ما لا توافقه الحقائق التاريخية، والعقلية التي يعيها حسب موارثاته^(٢٦). وكما يتحفظ التراثيون الشفهيون عن الأخذ من فئات معينة من الرواة يؤخذ عليها قابلية ظاهرة للتزييف في المادة المروية كرجال السلطان^(٢٧)، فإن منهج الحديث النبوي الشريف ظل يمنح المؤرخين. من خلال الإسناد، فرصة للحكم على الرواة، وتقويمهم بالفدح والجرح والتوثيق والتعديل. ويُشترطُ مثلاً للاحتجاج بالرواية في علم الحديث أن تؤخذ من مسلم بالغ عاقل سالم من الفسق ومن

خوارم المسروقة، غير غافل ولا حدث، ضابط لمحتمله^(٢٨). لكن متطلبات الرواية في العلوم الدنيوية كاللغة والتاريخ والأدب قد لا تعتبر من هذه الشروط إلا العقل وانعدام الغفلة.

فإذا سلم السند واستقام بقي للمؤرخ النظر في صحة المنقول. وهذا يتم بإخضاع المتن إلى النقد الخارجي والداخلي. ويضع ابن خلدون حلاً لكل من هذين الوضعين:

أولاً - يجب اختبار المنقول حتى تبعد عنه الشبهات كالتشيع للأراء، والمذاهب القافلة للبصائر، والذهول والوهم والتصنع وماشاكلها^(٢٩).

ثانياً - النظر في طبائع الأشياء، وامتحان المنقول على ضوئها. فالشيء الذي لا يوافق المعتاد من الطبائع الدنيوية، لا يلزم له ضياع الوقت في مراجعة صحة الإسناد والتعديل والتجريح في رواته^(٣٠). وهذه الناحية من مناهج المؤرخين التقليديين تتوافق تماماً مع متطلبات التراثيين الشفهيين لسبب عقلاني بحث..

من طبيعة المادة التاريخية خاصية تجعل مشكلة التحقق من صحة المنقول الشفوي أو الكتابي، في أغلب الأحيان، أشد صعوبة من علوم كثيرة. ومرد تلك الصعوبة التي تحول التاريخ إلى علم احتمالات هو أن لحظة الواقع التاريخي المدروس تصبح غائبة وللأبد، فلا يمكن استرجاعها أو استعادتها بحذافيرها لأجل إخضاعها للاختبار أو المراقبة، كما هو الحال في العلوم الطبيعية. هذا إلى جانب أن شاهد العيان نفسه في بشرته، لا يمكن أن يعطى صورة عن واقع التاريخ الذي يفيد منه إلا على أنه تفسير شخصي لما كان، حدثاً كان ذلك أم رأياً^(٣١). وهذا الوضع يحرم حتى شاهد العيان البشري عن ادعاء التجرد المطلق. ولعل واحداً من أوضح التصورات العلمية العالمية نصاعة

لهذه المشكلة، هو الذي يقدمه أبو عثمان الجاحظ في رسالة المعاد والمعاش حيث يقول:

"واعلم أن كل علم بغائب - كائن ما كن - إنما يصاب من وجوه ثلاثة لا رابع لها، ولا سبيل لك ولا لغيرك إلى غاية الإحاطات لاستتار الله بها. ولن تهناً بعيش مع شدة التحرر، ولن يتسق لك أمر التضييع... فاعرف أقدار ذلك... [أ] فما غاب عنك مما قد رآه غيرك مما يدرك بالعيان فسبيل العلم به هو الأخبار المتواترة التي يحملها الولي والعبد والصالح والطالح، المستفيضة في الناس، فتلك لا كلفة على سامعها من العلم بتصديقها... فهذا الوجه يستوى فيه العالم والجاهل... [ب] وقد يجئ خبر أخص من هذا، إلا أنه لا يعرف إلا بالسؤال والفاجأة لأهله... كنرم نقلوا خبراً، ومثلك يحيط علمه أن مثلهم في تفاوت أحوالهم وتباعدهم من التعارف لا يمكن في مثله التواطؤ وإن جهل ذلك أكثر الناس... وفي مثل هذا الخبر يمتنع الكذب ولا يتهاى الاتفاق فيه على الباطل... [ج] وقد يجئ خبر أخص من هذا يحمله الرجل والرجلان ممن يجوز أن يصدق ويجوز أن يكذب. فصدق هذا الخبر في قلبك إنما هو بحسن الظن بالمخبر والثقة بعدائه... ولن يقوم هذا الخبر من قلبك ولا قلب غيرك مقام الخبرين الأولين... ولو كان ذلك كذلك بطل التصنع بالدين واستوى الظاهر والباطن في العالمين... وأول العلم بكل غائب الظنون... والظنون إنما تقع في القلوب بالدلائل، فكلما راد الدليل قوي الظن حتى ينتهي إلى غاية تزول معها الشكوك عن القلوب، وذلك لكثرة الدلائل وترادفها"^(٣٢).

يسمى فانسينا استحالة الإحاطات هذه التي يفسرها الجاحظ، عدم قدرة المؤرخ على الاستيعاب غير المحدود بالمعرفة التاريخية^(٣٣)... وتبقى عندئذ

لجميع أنواع المؤرخين الظنون التي يراها الجاحظ تزيد أو تنقص، وهي مطابقة لعين حسابات الاحتمالات التي أشار إليها فانسينا في المقتبس الذي بدأنا به، كما أنها تطابق سلسلة الأفكار التي يراها كار صاحب الوثيقة وقد تاه فيها كما أشرنا. ويظهر أن مناهج التراث الشفهي تؤمن، كما يفعل الجاحظ في النقطة الثانية من أوجه إدراك العلم الغائب الذي اختطه، بأن كل إفادة يجتمع فيها رأي الجماعة تمثل أقل ما يتفقون عليه في ذلك الشأن. فإذا أضيف إلى ذلك الاتفاق على مستوى الأداء الشفهي الدور التصحيحي والتكميلي، الذي يقوم به الحاضرون في جلسة سرد الروايات، قويت دلائلنا على امتناع الجماعة عن الاتفاق على الباطل. ويمثل هذا رأي فانسينا عن رأي الرواة الجماعة^(٣٤)

يستهدي الجمع الميداني للتراث الشعبي عامة، بكثير من الخصال ولا اعتبارات السالفة في تقويم مرويات التراث الشفهي، كذلك يستعين بتوزيع فانسينا للمادة التاريخية الموجودة في الرواية الشفهية لشعبتين هما: التاريخ الرسمي والتاريخ الخصوصي. وضمن هذا الحقل الأخير، أي التاريخ الخصوصي، نبوب تراث المجموعات السكانية المتعددة على أنها روايات تميز وعي أولئك الناس بذواتهم، وبما يدور من حولهم. كذلك نتفق مع علماء التراث الشفهي في رأيهم أن تعرض التاريخ الرسمي للتشويه أكثر من التاريخ الخصوصي^(٣٥).

يقودنا النقاش المتقدم إلى أهمية ملاحظة روح العصر، وجلاء مفعوله، في التراث الشفهي الذي نلجمه. ويبدو واقعياً أن يترسب في التراث الشفهي للمجموعات السكانية طابع المصالح الملحة، والمثل الثقافية، والضغوط التي يتعرضون لها خلال الحقبة التي تعيشها الجماعة^(٣٦). . . . ولا يمنع مانع أن نتيين في المادة الشفهية المجموعة لأية دراسة، ذلك المفعول التراكمي الذي يحرك

التراث الشفهي إلى محط لأثار المصالح، والمثل الثقافية، والضغط على الجماعات خلال الحقب... بهذا الفهم نرمي لقراءة المادة التي جمعها من قبلنا الرحالون والإداريون الاستعماريون وغيرهم ولنا أن نقيس أيضا بين مارسسته المجموعات السكانية على المادة التي رواها أسلافهم في عهودهم الأولى، وبين ما نحصله بينهم في الحاضر من مرويّات.

ونودّ أن نخرج من هذه المقابلة بين منهجي الرواية في التراث التاريخي العربي، والرواية في التراث الشفهي المعاصر، بمستخلصات نافعة. ونذكر أن الاتفاق قائم بين المنظرين حول طبيعة الرواية الشفهية، وتقسيمها إلى نص ثابت كالشعر، ونثر حر كما في السرد القصصي والتاريخي، . فالكلمات ذاتها في النص الثابت هي جزء من التراث، وذلك يملّي على الرواة ضرورة النقل الحرفي لمآدئهم، بينما لا يعد من التراث في السرد الحر إلا الخطوط العامة للموضوع، والتي تقيد مجرى الحكمة والخلفيات والمعنى الواصل، في الوقت الذي يحتفظ فيه الراوي بحق تصنيع التعبير الشخصي عما يروي^(٣٧)... والعلماء العرب يرون أن الروايات الشفهية التي تدون من الذاكرة لا يتوقع منها أن تحتوي على جميع الكلمات التي وردت في الأصل، إلا في حالة الأحاديث النبوية، وأن لهذه الروايات النبوية أن تختلف في العبارة على شريطة أن تحتفظ بالمعنى المقصود بدقة وأمانة^(٣٨).

وهكذا فالأجلد بنا أن يكون عملك في أبحاث التراث الشفهي مضطرداً على سبيل محام من منهجي المؤرخين العرب وعلماء التراث الشفهي المحدثين. وبذلك نرى الاحتفاظ بالمصطلحات العربية المناسبة لحقلنا العلمي، كالتحمل والمقابلة والأداء وفواصل النقل والسماع ومسميات التجريح والتعديل والتوثيق للروايات. وفي الوقت نفسه نأخذ بما يناسب من المصطلحات العصرية في علم

التراث الشفهي مثل القالات (Hearsay) والإفادة (Testimony) والموضوع (Referent) وما يجري مجراها. وقد يمدنا هذا الدمج لمصطلحات المنهجين التاريخيين وأساليبهما، حيثما لجعل كلا منهما يستفيد من عطاء الآخر. لقد كان الراوية المعتبر في المناهج العلمية العربية، أمثال أبي عبيدة معمر بن المثنى، والأصمعي، والمدايني، وأبي عمرو بن العلاء، والأخفش، وحماد الراوية وخلف الأحمر يماثلون تماماً ذلك المتخصص القبلي الذي يسميه فانسينا (مكتبة متحركة)^(٣٩)... وهذا (العارف) القبلي لا يتمكن من تجميع تلك المعارف إلا عن طريق التحمس للسؤال المستمر في مرحلتي التحمل، والمقابلة وضبط ما يجمع، ثم تركيبه ومقارنته على الدوام، وهو ما يعترف به فانسينا ويجعله نموذجاً متفرداً في الرواة... غير أن فانسينا ينظر إلى هذا (العارف) القبلي على أنه مجتهد متعدد المصادر غير مُميز بينها ومن ثم فمعرفة تُعد وجهة نظر خاصة في الوعي التاريخي للجماعة^(٤٠). والأفضل ألا نستبعد مثل هذا (الجامع) للتراث بقدر ما نُخضع مروياته للتنقيح...

يتسبب تحمسنا لمادة هذا الراوية المجتهد من حقيقة أن النمط السائد للراوية المعروف في المجتمعات التقليدية، أن يبدأ أحد أبناء الجيل الجديد في الاستماع من (ثققات) متعددين في الجماعة السكانية، ومن خارجهم، ومقابلة إفادتهم ونخلها في حلقات السماع والاداء؛ حيث يستطيع أن يحصل على التصحيح المستمر لما يتراكم عنده من محفوظات. فإذا قضى حوالي ربع القرن على ذلك الاشتغال يبدأ نجمه الخاص يلمع في أوساط مواطنيه كأحد (الثقات). وحينما ترغب مجموعته السكانية في أن تقدم لأحد الزوار أو في إحدى المحافل وجهة نظرها عن أصلها وحقوقها ومآثرها وعن تاريخ المنطقة تشير إلى أحد هؤلاء (العارفين) أو إلى أكثرهم اعتماداً واعتدالاً وحكمة.

أما ما لم يكن معترفاً به في علم الرواية العربية الإسلامية، مما يجيزه علم التراث الشفهي فهو اجتماع الثلة الوفيرة من الرواة علي تقديم إفادة جماعية تصحح فيها لذاتها، وتحمل مسئولية الإفادة سويّاً^(٤١) ويمنحنا الرواة الشعبيون في دارفور الحالية بعض النماذج المتكررة لهذا الضرب من الرواية الجماعية التي تقدم رأياً موحداً في المعارف التاريخية للعشيرة والقبيلة^(٤٢) ولعل لتأصل المنهج العربي الإسلامي للرواية في علم الحديث، بقدسيته وبضرورة مسئولية كل فرد عما يدلى به، اليد الطولى في قلة وجود نمط المسئولية الجماعية عن الرواية الواحدة في الجهود العلمية التي يقدمها الإسهام التاريخي العربي لمعارفنا اليوم.

هوامش توطئة منهجية

- (١) يان فانسينا (١٩٦٥): ١٨٥.
- (٢) يان فانسينا (١٩٨١): ٤٤٢.
- (٣) يان فانسينا (١٩٦٥): ١١ بالأرقام الرومانية.
- (٤) إي إتش كار (١٩٦٥): ١٥ - ١٦.
- (٥) السابق: ١٦.
- (٦) يان فانسينا (١٩٧١): ٤٤٤.
- (٧) يان فانسينا (١٩٦٥): ١٨٣.
- (٨) يقول أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية الآداب في جامعة بغداد في مؤلف منهجي، مقرر على كليات أصول الدين والفقه والآداب بـ"لك الجامعة"، يقول: "ولا تعرف حقائق الماضي إلا بالآثار التي تركتها والتي وصلت بدورها إلينا. وعلى هذا يكون الحصول على الوثائق نقطة البداية لدى المؤرخ. بينما يكون إيجاد الحقيقة التاريخية هي هذه النهائي". ثم يعدد الكاتب أنواع المصادر فيقول: "بعد البحث عن المصادر المتعلقة بموضوع المؤرخ الخطوات الأولى التي يتخذها المؤرخ... وهذه المصادر على أنواع عديدة تختلف قيمة كل منها، حسب الفترة أو الناحية المعني بها... فهناك النقوش والأبنية والتماثيل والخلفات المادية من آنية وألبسة وأسلحة ونقود وما إلى ذلك، والوثائق المكتوبة التي سجل بها السلف ضروب فعاليتهم المختلفة"... وهكذا يتم إغفال تام للتراث الشفهي على أنه أحد مصادر التاريخ المعتبرة، انظر عبدالله فياض (١٩٧٧): ١٨ - ٣٧...
- (٩) لبعض المؤرخين المتأخرين اجتهادات في استعمال فروع من التراث الشعبي لتكون مصادر تاريخية موثوقة، انظر عبدالله الصالح الحثيم (١٣٩٩هـ/١٩٧٩): ٣٧٧ - ٣٩٦.
- (١٠) موسى المبارك (١٩٧٠): ١ - ٤.

- (١١) عصمت حسن زلفور (١٩٧٣): ٥٨.
- (١٢) من شهادة زلفو: "تؤيد أورانق يوسف ميخائيل استنتاج تشرشل عن تسلل النساء كل ليلة من المدينة لأرض المعركة؛ لعلاج الجرحى ودفن الموتى، فقد رار أرض المعركة بعد ٤ أيام أحد زملائه فوجد كثيراً من النساء ضمنهن امرأة ناحية تبحث عن جثة عثمان أوزق لتدفنه فوقف معها موسامياً"، السابق: ٥٥١هـ.
- (١٣) إبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٨٤) الملاحق، رواية علي جادالله عيسى الزبدي ١٩٧٩/٦، ٢٨.
- (١٤) يانا فانسينا (١٩٧٣): ٤٤٦.
- (١٥) علي أبوالكلام (١٩٧٩): ١٥ - ١٨.
- (١٦) شارل بلا (١٩٦١): ١٩٢، محمد أحمد خلف الله (١٩٦٨): ١٠ - ١١.
- (١٧) فرانز روزنثال (١٩٦١): ١١٥.
- (١٨) دي إم دنلوب (١٩٧١): ٨٩.
- (١٩) محمد أحمد خلف الله (١٩٦٨): ٨ - ٩.
- (٢٠) كالسكي والثعالي والعمري والتنوعخي (فرانز روزنثال: ١٩٦١: ١١٧ - ١٢١)، والطبري وياقوت الحموي (محمد أحمد خلف الله: ١٩٦٨: ١٠ - ١١).
- (٢١) فرانز روزنثال (١٩٦١): ١١٧ - ١٢١.
- (٢٢) يان فانسينا (١٩٧١): ٤٤٦.
- (٢٣) يان فانسينا (١٩٦٥): ١١٨.
- (٢٤) إبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٨٤) الملاحق.
- (٢٥) فرانز روزنثال (١٩٦١): ١١٧ - ١١٨.
- (٢٦) محمد أحمد خلف الله (١٩٦٨): ١١.
- (٢٧) يان فانسينا (١٩٦٥): ١٩١.
- (٢٨) عبدالله قياض (١٩٧٧): ٤٢.

(٢٩) ابن خلدون (د. ت) المقدمة: ٣٥.

(٣٠) السابق: ٣٧.

(٣١) عبدالله فياض (١٩٧٧). ٥٣٦، ويان فانسينا (١٩٦٥): ٧٦ و ١٨٥.

(٣٢) مقتبس عند فرانز روزنتال (١٩٦١): ١٥٧ - ١٥٨ والأحرف بين الحاصرتين داخل الاقتباس من إضافاتنا للتوضيح.

(٣٣) يان فانسينا (١٩٦٥): ١٨٤.

(٣٤) السابق: ٢٨.

(٣٥) السابق: ٥٠ و ٨٤.

(٣٦) السابق: ٧٨، ٩٧، ١٧٢.

(٣٧) السابق: ٢٣.

(٣٨) فرانز روزنتال (١٩٦١): ١٢٣.

(٣٩) يان فانسينا (١٩٦٥). ٣٢.

(٤٠) السابق: ١١١.

(٤١) السابق: ٢٨.

(٤٢) إبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٨٤) الملاحق. روايات أولاد الرياس: ١٣/٦/١٩٧٩، عبدالرحمن ولد

دود، وحامد أحمد حمودة: ١٧/٦/١٩٧٩، علي الرضى وموسى أم بلى، وسليمان حامد:

١٧/٦/١٩٧٩ والنود مهدي، وعبدالله محمد: ٤/٧/١٩٧٩.

الفصل الأول

تغريبة بني هلال من مجد إلى فاس

(١) في بلاد العرب.

(٢) الانسياح الكبير إلى المغرب.

في بلاد العرب

أحصى محمد بن حبيب (ت ٢٤٥هـ) والحسين بن الوزير المغربي (ت ٤١٨هـ) البطون المتواطنة تحت اسم (هلال) في القبائل العربية فوجدوها ستة، وهي: في هوازن ضبة وربيعة بن نزار والأرد والنخع وقضاة^(١) . . واستخرج أبو عبد الرحمن بن عقيل وعبد الحليم عويس من ابن حبيب وابن حزم وابن دريد والقلقشندي سبعة أسماء: أربعة منها عدنانية والثلاثة الأخرى قحطاني^(٢) . . وهذا التواطؤ يريك كل نقص تاريخي يحاول أن يتمكن تماماً من تحديد من من هؤلاء (الهلالين)، كان هو المقصود في الإقليم الذي نحيى منه الأخبار بالبلاد المفتوحة مشيرة إلى أي تحرك لبني (هلال) بتلك الانحاء.

ولعل المعتاد عند ذكر بني هلال أهل الشهرة، هو مبادرة الذهن إلى استحضار بطن هلال بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس عيلان.

أما في قيس عيلان فتلتقي أنساب بني هلال بمشاهير البطون القيسية مثل باهلة ومارن وسليم وغطفان وعدوان وجشم وثقيف وذبيان وعيس وأشجع وكلاب وعقيل ونمير ومرة وفزارة^(٣)، وربما كانت هذه القرابة هي التي ساعدت في تماسك القيسية النسبي على الرغم من الأيام التي بينها، وكأنما كان ذلك لأجل إحكام قبضتها على الجزء الأكبر من أرض نجد خاصة في متأخر الجاهلية وعبر عدة قرون من الإسلام، وكان جيرانهم من أهل الاعتبار بالديار النجدية ينحسرون في قوى طيء الكهلانية التي حلت بجبلي أجا وسلمى في شمال جزيرة العرب، ونفوذ أبناء عموماتهم تميم من طابخة، وحسيفة وعذرة وتغلب من ربيعة، وقد كان بعض هؤلاء في اليمامة منذ ما يقارب القرنين قبل الإسلام

على أرجح التقديرات.^(٤)

سجل القيسيون لبطونهم في الجاهلية من حدود اليمامة حتى المرامي الشرقية للحجار تاريخاً حافلاً بالحروب، فسنوات داحس والغبراء بين عبس وذبيان القيسيتين امتدت إلى نحو أربعين عاماً. أما عامر بن صعصعة فقد كانت طرفاً في يوم سيف الريح ويوم الرقم ويوم الفلج ويوم المروت ويوم رحران^(٥). . . ولعل عزة قيس وشهرتها القتالية تطلع من هذا الاستعداد المستمر لتسكير نار الحرب حتى وُصفوا بأنهم (أحلاس الخيل). . . وينقل مثل هذا عن ابن سلام الجشمي إذ يقول: "إذا كنت في قيس قفاخر بغطفان وكاثر بهوازن وحارب بسليم"^(٦). . . وهكذا في إطار التفرد القبلي لبطون الأعراب البدو، ذلك الذي حافظ عليه غالبيتهم بصورة ما لأكثر من ألفي عام يمكن أن يحس المستقصي لأخبار القيسيين ذلك النوع من التضامن الذي يربط أهل النسب الواحد، حقيقة أو افتراضاً، يربطهم إلى بعضهم، ويجعل لهم دياراً موحدة، فالأردني، أحد مصادر ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ) كان يشير إلى ديار قيس على أنها منطقة معلومة ومعروفة.^(٧)

وجه الإسلام من حين ظهوره ضربة قوية للمصيبة القبلية فسككتها إلى ما، وعطلت حداثتها القديمة لمدة غير يسيرة، وقد أدى ذلك إلى التقليل من الحروب الداخلية، وتوحيد جهود القبائل في أمر الجهاد والنقلة. ولذلك فإن الناظر إلى التحرك الهلالي منذ القرن الهجري الثالث حتى القرن الخامس، الخارج من جزيرة العرب، والمتشعب في الأصقاع شرقاً وغرباً، على أنه حركة قيسية عامة، يستند بالضرورة إلى معلومة مثل تلك ترد عند ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) الذي يقول عن الأعراب المشتركة في الانسياح الهلالي الكبير على المغرب في القرن الخامس الهجري:

"وكان في العرب كثير من غير بني هلال وبني سليم من قزارة، وأشجع من بطون غطفان، وجششم بن معاوية بن بكر بن هوازن، وسلول بن مرة بن صمصمة بن معاوية، والمعلل من بطون اليمنية، وكلهم مندرجون في بني هلال وفي الألبج على الخصوص، لأن الرئاسة كانت عند دخولهم للألبج وهلال. (٨)

هذه الأحلاف القيسية صمدت عبر التاريخ القبلي الجاهلي والإسلامي، بمفعول رباط تصدر أصوله من أوامر القرى، أصيلها وظنيها، ويستمد مدده من التقارب في الديار. فالجغرافيون المسلمون حتى العصر العباسي شهدوا للفروع القيسية التي اشتركت من بعد في الهجمة على شمال إفريقية، بالتقارب في المواطن حيثما كانوا بأواسط بلاد العرب. وهذا التقارب في الأوطان قد يساعد الدارسين على إلقاء ضوء نافذ على مجريات الأحداث التاريخية التي اشتركت فيها قيس، وعلى تفهم ما يرد في الأدب الهلالي الخارج من جزيرة العرب وغيرها، سواء أكان ذلك على بنية السيرة الثرية الممزوجة بالشعر، أم كان على هيئة النظم العامي الذي عرف في أحد مسمياته بالشعر البدوي.

أشار أبو إسحق الحربي (ت ٢٨٥هـ) إلى تربة، وذات عرق، على أنهما موطن لبني هلال^(٩). . . ويقول الحربي إن بني سليم حلوا في العمق. ومهد الذهب وهو المشهور بمعدن بني سليم. وكانت قد عرفت لسليم في تلك الأعصر عدة قرى ومساقٍ تقع على طريق الحاج القادم من العراق، ومنها السليلة والاتم وذات أحباب (أو ذات أخباب) وبيضان والسوارقية وأرن والمسلح ورهاط^(١٠). ثم يبدو أن بني سليم ومزينة اشتركتا في السكنى بمنطقة النقيع، في الوقت الذي يتفرد فيه السليميون بالقرقرة وشوارن. . . وكذلك عرف لبني سليم نصيب في بقيع الغرقد من أرباع المدينة. أما في طريق مكة فقد امتلكت

سُلَيم بثر الدثينة^(١١) ..

وذكر لُغْدَة الأصفهاني (ت ٣١٠هـ) أن بني هلال يشاركون بطن الوحيد بن كلاب في سكنى البردن الواقعة بالحجاز، كما كانوا يشتركون مع فرع الضباب بن كلاب في الاستيطان بوادي تربة^(١٢) .. وكانت لسُلَيم بالديار النجدية، كما يقول لُغْدَة الأصفهاني، أعالي وادي الرُمة حيث يشاركون أهل المدينة، بينما يحل أقاربهم القيسيون من كلاب وغطفان وأسد وعبس بوسط الرُمة وأسافله^(١٣) .. وإلى جنب هؤلاء في الجريب، وهو واد معروف بنجد يصب في وادي الرُمة، تجاوزت محارب وفزارة^(١٤) .. وعند بريم بعالية لمجد كانت جشم بن معوية بن بكر بن هوازن تشارك عامر بن ربيعة الديار^(١٥) كذلك ملكت سلول بن مُرة قريتي الضمر والضائن المجاورتين لمعدن الأحسن بديار كلاب، وتقع بلادهم هذه بين حمى ضرية واليمامة^(١٦) .. أما في هضب القليب بنجد فقد جاور بنو سُلَيم فرع عمرو بن عبدالله بن كلاب^(١٧) . ثم يروي لُغْدَة الأصفهاني أن بني سُلَيم ملكوا هضاب شروري المجاورة لمعدنهم، وكانت حدودهم مع محارب في القياسرة وهي ديرة غير بعيدة من الريدة والسليلة ومنهل الإفيعية وفران حيث تستحوذ سُلَيم^(١٨) . ويضيف الأصفهاني لديار سُلَيم النقيع وجبل أبلى الشهير بعالية لمجد. كما لم يغفل الأصفهاني عن الإشارة عدة مرات إلى حرة بني سليم^(١٩) ..

فلما جاء ابن الحائك الهمداني (ت ٣٣٤هـ) كانت هلال تقطن بوادي رنية جنوب شرقي الطائف، ووادي جلذان شرقي الطائف ووادي أبيدة، وكان لهم وادي تربة، وسوق عكاظ^(٢٠) .. ويقول الهمداني عن بني سليم: "فمن وادي القرى إلى خيبر إلى شرقي المدينة إلى حد الجبلين إلى ما ينتهي إلى الحرة ديار سليم لا يخالطهم إلا صرم من الأنصار سيارة وقد يحالون طيثا، وأما لمجد

ما بين مكة والمدنية من ذات حرق فالجبلين فالمعدن معدن سليم^(٢١) . .

حظي الهلاليون في الإسلام بمصاهرة النبي ﷺ في اثنتين من نسائه هما: أم المؤمنين زينب بنت خزيمة وأم المؤمنين ميمونة بنت الحارث^(٢٢) . وفي العهد الأموي كان لقيس ذكر في عدة مواقف تعدّ معالم بارزة في التاريخ الإسلامي . . ففي معمرة الصراع بين عبدالله بن الزبير ومروان بن الحكم تعرضت قيس لقتيل جم في موقعة مرج راهط . ثم إن سلاسل المنازعات القبلية التي أشعلتها سياسات الأمويين بين القيسية واليمانية لم تقتصر على الجزيرة العربية وحدها بل امتدت إلى الأراضي المفتوحة بالشام والعراق وخراسان وإفريقية والأندلس . . ولقد تضافرت الحماسة لنشر الإسلام في تلك البقاع، مع الرغبة في الهروب من الفتن السياسية وجرائرها ببلاد العرب والهلل الخصب وأسباب أخرى، على دفع القيسية وسواهم نحو حدود ديار الإسلام في إفريقية وآسيا . ويجيء في تعداد لسان الدين بن الخطيب الغرناطي (ت ٧٧٦هـ) للقبائل التي اشتركت مع موسى بن نصير في فتوح الأندلس عام ٩٣هـ/ ٧١١م أسماء قيسية مثل: عبس، أشجع، سليم، جديلة، كلاب، عقيل، ثقيف وهلل . . وقد كانت إلى جانبهم جماعات من القحطانية^(٢٣) . .

ويشير أبو عمر محمد بن يوسف الكندي (ت ٣٥٠هـ) إلى أنه في ولاية الوليد بن رفاعه على مصر (١١١ - ١١٧هـ) سأل عامل الخراج هناك عبدالله بن الحبحاب أمير المؤمنين هشام بن عبدالملك أن ينقل بعض القيسية إلى مصر . فأنزل ابن الحبحاب ثلاثة آلاف منهم بالخوف الشرقي وأمرهم بالزرع^(٢٤) . . ويبدو أن أولئك القيسية قد تزايدوا بسرعة إذ أنهم عند وفاة مروان بن محمد آخر خلفاء الدولة الأموية (١٣٣هـ) بلغوا عشرة آلاف أهل بيت . ويظهر أن تزايدهم لم يكن بالتوالد وحده وإنما أيضا بمجيء قيسيين آخرين إليهم قادمين

من باديتهم بجزيرة العرب وأطرافها.^(٢٥) ويفهم من المقرئزي (ت ٨٤٩هـ) أن بني سليم كانوا يمثلون أغلبية في تلك الجماعات القيسية المنقولة إلى مصر. كذلك يضيف المقرئزي بأن بعض البطون القيسية مثل فَهْم وَعَدَّوان كانوا بمصر قبل حلول إخوانهم المتأخرين الذين جلبهم ابن الحبّاب^(٢٦) .

إن جزءا كبيرا من تاريخ تنقلات معظم القبائل العربية البدوية التي تحركت من ديارها في جزيرة العرب، وذهبت إلى أرض الفتوحات، يمكن تلخيصه في دافعين هما: أولا - اضطرار للنزوح والهجرة إما لدافع طبيعي كالإمحال والجفاف، أو لدافع سلطاني كالقسر على الفرار، أو الهروب من ويلات الحروب. ثانيا - الاستجابة للترغيب في تغيير الديار، وتحسين عواقب النقلة من جانب حكام يستفيدون من انتقالهم، أو استجابة لداعية من إخوان لهم سبقوهم بالنزوح إلى تلك الأرض، وغنوا يغرونهم بالديار الخالية، والظروف الرخية، كالمراعي المعشبة والمساقى الجمّة، والحكم الهين اللين. وإلى هذا ترى أولئك السابقين يلوّحون لإخوانهم المتأخرين بالعصية، ويحاجتهم للتقوي ببعضهم لأجل التكاثر والتأثر. ثم إن اتجاه البدو من العربان لإستساغة معاش حر من قيود السلطة المركزية يمكن إرجاعه بسهولة إلى موروثهم الأثير منذ الجاهلية، ولظروف بقائهم التاريخي في وساع جزيرتهم وأطرافها خلال تلك المدد، وعبر تسلط كل أنواع الدول. وبذلك لم يكن غريبا على الأعراب البدو تسمع الأخبار عن الفسحات التي تشابه بلادهم الأصلية، والسعي للوصول إليها تاركين الحكم وراءهم.

وكانت أكثرية القبائل البدوية العربية التي أخرجتها من ديارها ببلاد العرب نوعيّة الدوافع المذكورة آنفا، قد وجدت صعوبة في الخضوع لسلطان الدولة المركزية أينما حلت، كما أنها لجأت خلال الأعصر، في بداوتها وحينما

في استقرارها، إلى تغليب نزعة الاسترقاق الحر ومدافعة الأوامر السلطانية، كل ذلك بدلا من الطاعة والارتباط بالمبادئ السياسية للدولة وانتماءاتها الجغرافية والثقافية، والذي ينظر في تاريخ الحقبين العباسية والطولونية بمصر وحدها يجد أن أعراب الحوف الشرقي وأسافل مصر عامة، مصرية ويمانية، قد أزعجوا ولاية أمورهم منذ عام ١٦٨هـ وحتى عام ٢١٦هـ بعصيانهم وثوراتهم المتتالية، بل تعلموا مع حلول الاضطرابات الناتجة عن ضعف قبضة السلطة العباسية على الأقاليم (بعد المأمون ٢١٨هـ) تعلموا كيف يتشبعون ويتحزبون ويزايدون في بيع الولاء وتبادل المنافع والمكاسب والمناورة مع طالبي السلطة بالأقاليم. (٢٧)

وربما كانت ظروف مماثلة للتي ساقطت القيسية إلى مصر هي التي دفعت بقيسين آخرين للمغادرة إلى باديتي العراق والشام ؛ حيث أصبحت لمصر ديار هناك (٢٨). فجماعات من هلال وسليم كانوا يستوطنون وادي الكوفة حوالي ١٢١هـ. (٢٩)

ونعلم أن خفاجة قد حلت ببوادي الكوفة، وكان لبني عقيل وأسد مواطن بين الكوفة والمدائن. (٣٠) وإلى جانبهم استوطن بنو كلاب الجزيرة الفراتية. وهؤلاء هم الذين عُرف لهم حكم ذاتي بالجزيرة الفراتية وشمال الشام أيام سيطرة بني مرداس في القرن الخامس الهجري (٣١). كذلك رحلت بنو عقيل من البحرين إلى الجزيرة الفراتية، ثم أنشأت بتلك المناطق وفي شمال الشام حكما برئاسة بني المسيب ازدهر فيما بين أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجري. (٣٢)

وتتبع خلفيات هذه التحركات من البحرين واليمامة إلى نجد والحجاز. فمن ذلك أن بعض القبائل القيسية مثل جعدة وقشير وكعب وعقيل ونمير وباهلة كانوا يسكنون بني حنيفة وعنزة في اليمامة كما امتدت ديارهم إلى سرّة

نجد^(٣٣). وفي نهاية العقد الثالث من القرن الهجري الثالث انقضت القيسية وبعض أبناء عمومته بالحجاز على الحجاج وعلى سكان المدينة وأطرافها، فسلبوا ونهبوا منهم، وقد ذُكر من هؤلاء القبائل سليم وهلال ومرة وفزارة وغطفان وأشجع ونمير ونميم وضبة وباهلة^(٣٤). ولا يبعد أن يكون دافع تلك الأعراب إلى هذا النوع من الشطط هو إمحال باديتهم في نجد والحجاز، وذلك أمر متكرر الحدوث في تلك النواحي، فكان أن بعث الخليفة العباسي الواثق بن المعتصم إليهم قائده بغا الكبير عام ٢٣٠هـ فقتل فيهم وأسر وحبس... والذين حاولوا الهروب من الحبس قتلهم سكان المدينة^(٣٥). ثم سار بغا عام ٢٣٢هـ إلى اليمامة فأوقع ببني نمير وباهلة هناك، واقتاد منهم عددا كبيرا^(٣٦). ربما كان لبعض الظروف الطبيعية، إضافة للقهر السلطاني الذي مارسه بنو العباس، يد في دفع القيسية إلى شباك القرامطة الذين بدأ نجمهم يطلع بالبحرين منذ عام ٢٨٦هـ. فابن الأثير (ت ٦٣٦هـ) وابن خلدون يتحدثان عن انضواء طوائف من سليم وهلال تحت راية القرامطة^(٣٧). وكان بنو الأخيضر العلويون قد استولوا على اليمامة ما بين عامي ٢٣٨هـ و٢٥٣هـ، وبقيت سطوتهم هنالك إلى منتصف القرن الخامس الهجري. وقد ترتب على تعسف الأخيضرين وجورهم وقسرهم الناس على مذهبهم الشيعي الزيدي، جلاء قطاعات كبيرة من الأعراب عن قلب الجزيرة، وذهابهم إلى مصر والسودان، وعن ذلك يورد ابن حوقل أن طلائع ربيعة ومضر قد حلت بالنيل الأعلى وغربي البحر الأحمر في مصر والسودان في خلافة الواثق العباسي، وعين لذلك عام ٢٣٨هـ. هنالك نشأت لبيعة ومضر قوة سياسية وحضارية تفرعت من حكم الطولونيين وتمركزت في دولة الكنود من ربيعة بأسوان، إلى جانب هيمنة العنصر العربي بمعدن الذهب في وادي العلاقي وعيذاب^(٣٨). ويتوالى

التجافي بين أعراب شرق جزيرة العرب ووسطها وبني الأخيضر بهجرة أهالي مدينة قران عام ٣١٠هـ من اليمامة إلى البصرة وذلك لظلم لحقهم من حكامهم. (٣٩)

ويبدو أن القرامطة الذين خرجوا على طاعة العباسيين واستولوا على البحرين وهجر وشرقي بلاد العرب في أواخر المائة الثالثة للهجرة، قد نجحوا في تجنب الاحتكاك ببني الأخيضر قبل القرن الرابع الهجري. إلا أن القرامطة سعوا أخيراً إلى توغل في الجزيرة العربية، واكتساب ولاء بعض القيسية مثل بني كلاب وعقيل إلى صفوفهم. ثم إنهم شنوا الغارات على المسالك، ونهبوا الحجيج العراقيين^(٤٠). . . ولعل هذه الفوضى السياسية هي التي قربت بينهم، وبين هلال وسليم بوسط بلاد العرب. وقد مهد جهل هلال وسليم بطبيعة الرباط المثلث القائم بين القرامطة والعبيديين الفاطميين بمصر إلى تسهيل تحريك الفاطميين لهذه القبائل على طاولة المصالح السياسية^(٤١). . . وكانت غارة القرامطة على الحرم المكي عام ٣١٧هـ وتقتيل الحجيج وسلبهم وقلع باب البيت الحرام ومحاربه وكسوته وانتزاع الحجر الأسود ثم نقله إلى القطيف. . . كانت تلك الغارة تمثل خروجاً على سياسات الفاطميين الذين طمحوا إلى تشریف خلافتهم الناشئة بقوامتهم على الأراضي المقدسة. (٤٢)

ولا ندرى أكانت سليم وهلال قد انصاعتا لتوجيهات القرامطة بعد عام ٣١٧هـ أم قبلها، لكننا نشهد بعض القيسية مثل هذيل قد كمنوا للقرامطة في طريق أويتهم من الغارة على مكة، واضطروهم للتخلي عن بعض سبائهم وأسلابهم^(٤٣). ونتج عن بعض الخلاف بين الفاطميين وزعامة القرامطة إيعارُ الفاطميين بقتل القائد القرمطي أبي سعيد الجنابي عام ٣٠١هـ على يد خادمه الصقلي، وتبع سلسلة هذا التباعد بين القرامطة والفاطميين أمرُ المنصور العبيدي

القَرَامِطَةُ بإعادة الحجر الأسود إلى مكة فأعادَهُ رَعيَمُهُم مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَلَى مَضْمَضٍ عَامٍ ٣٢٩هـ، وَادَى ذَلِكَ إِلَى أَنْفِصَامِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْقَرَامِطَةِ وَالْفَاطِمِيِّينَ. (٤٤)

وَهَذَاكَ وَجْهٌ آخَرٌ يَشِيرُ إِلَى أَنَّ دُخُولَ بَنِي بُويهِ الشَّيعِيِّينَ إِلَى بَغْدَادٍ عَامَ ٣٣٥هـ وَسَيَطَرَتِهِمْ عَلَى الْخِلَافَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ قَدْ سَاقَ الْقَرَامِطَةَ لِتَبْدِيلِ وَلَائِهِمْ مِنَ الْفَاطِمِيِّينَ إِلَى الْبُويهِيِّينَ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْأَخِيرِينَ مِنَ الْأَثْنَى عَشْرِيَّةِ. (٤٥) وَهَذَا عَمِلَتْ الدَّعَايَا السِّيَاسِيَّةُ عَمَلَهَا فِي الصَّرَاحِ بَيْنَ الْبُويهِيِّينَ وَالْفَاطِمِيِّينَ، وَذَلِكَ مِثْلَمَا أَتَمَّيْعُ فِي مُحَضَّرِ عَامِ نَشْرِ بَغْدَادٍ عَامَ ٤٠٢هـ أَنَّ الْفَاطِمِيِّينَ لَيْسُوا مِنَ الْبَيْتِ النَّبَوِيِّ كَمَا يَدَّعُونَ. (٤٦) وَيُظْهَرُ أَنَّ الْقَرَامِطَةَ وَأَتْبَاعَهُمْ قَدْ عَمِمُوا بَيْنَهُمْ أَمْثَالَ تِلْكَ الدَّعَاوِي، وَاتَّخَذُوا ذُرَائِعَ لِانْكَارِ الْإِمَامَةِ الْفَاطِمِيَّةِ، وَحَقَّقَهَا عَلَيْهِمْ، وَذَلِكَ سَعْيًا وَرَاءَ التَّمْلُصِ مِنْ نَفُوذِهِمْ. (٤٧)

وَقَدْ سَاقَتْ النِّزَاعَاتُ بَيْنَ الْفَاطِمِيِّينَ وَالْقَرَامِطَةِ إِلَى احْتِكَكَاتٍ مُبَاشِرَةٍ بَيْنَهُمَا، وَمِنْهَا الْهَزَائِمُ الَّتِي أَوْقَعَهَا الْقَائِدُ الْقَرْمَاطِيُّ الْأَعَصَمُ، أَحَدُ أَحْفَادِ أَبِي سَعِيدِ الْجَنْبَابِيِّ عَامَ ٣٦٠هـ بِالْجَيْشِ الْفَاطِمِيِّ فِي دِمَشْقَ وَالرَّمَّةِ وَبَعْضِ الْمَوَاقِعِ مِمَّا يَلِي مِصْرَ، بَلْ خَلَعَ الْأَعَصَمُ طَاعَتَهُ لِلْعُبَيْدِيِّينَ، وَخَطَبَ لِلْمَطْلُوحِ الْعَبَّاسِيِّ، وَأَخَذَ بِالسَّوَادِ شُعَارَهُمْ. (٤٨) وَعِنْدَئِذٍ لَجَأَ الْفَاطِمِيُّونَ لِإِغْرَاءِ الْقَيْسِيَّةِ، وَتَحْرِيكِهِمْ مِنْ صَفِّ الْقَرَامِطَةِ وَإِلْحَاقِهِمْ بِمِصْرَ، إِضْعَافًا لِلْقَرَامِطَةِ، وَتَقْوِيَةً لِلصَّفُوفِ الْفَاطِمِيَّةِ.

وَنَعْلَمُ مِنْ ابْنِ خُلْدُونٍ أَنَّ الْعَزِيزَ بِاللَّهِ الْعَبِيدِيَّ (٣٦٥ - ٣٨٦هـ) قَدْ نَقَلَ بَنِي هَلَالٍ وَبَنِي سُلَيْمٍ إِلَى مِصْرَ، فَأَنْزَلَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الشَّرْقِيَّةِ لِلَّيْلِ وَبِالصَّعِيدِ. (٤٩) وَيُقَالُ إِنَّ الضَّعْفَ النَّارِلَ بِالْقَرَامِطَةِ، وَهُوَ الَّذِي سَاقَ إِلَى نَهَابَتِهِمْ عَامَ ٤٦٧هـ، قَدْ شَجَعَ جِيرَانَهُمُ الْبَدْرَ عَلَى الْانْفِصَالِ عَنْهُمْ. (٥٠) لِهَذَا يَرِدُ عِنْدَ ابْنِ خُلْدُونٍ

أن بني سُليم قد ذهبوا إلى السيطرة على البحرين بدعوة الشيعة حينما هان أمر القرامطة. وهكذا قام الصراع بين القبائل الأعراب بزوال السلطة المرومية في اليمامة من نجد وشاعت الفوضى السياسية والأمنية بشرق بلاد العرب ووسطها، وهناك قول بأن البويهيين قد أوعزوا لبني المُتفق بطرد بني سُليم من المنطقة^(٥١) وانعدمت الطمأنينة في اليمامة حوالي عام ٤٤٢هـ حتى كتب ناصر خسرو الرحالة الفارسي بأن المسافة بين مكة واليمامة كانت تحوي أربع عشرة قلعة للصوم والمفسدين والجهلة. وقد بلغ البأس بالناس أنهم كانوا إذا خرجوا للصلاة حملوا السيوف والرماح والأتراس^(٥٢). تقدم هذه الأوضاع لنا تفسيرات مقنعة لانصراف هلال وسُليم وسواهما من أعراب قيس عن مؤازرة دولات شرق جزيرة العرب كبني ثعلب وبني عقيل، بل تُفسر الاستجابة القوية لداعية لانتقال الجماعي إلى مصر. يقول المقرئزي: عن سُليم المهاجرة في هذا الطوف إلى مصر وحتى لم يبق لهم عدد ولا بقية ببلادهم^(٥٣). . . وهي ملاحظة من المقرئزي اشتطت في المبالغة.

إن الدليل البين على مغالاة المؤرخين العرب حول الجلاء الكلبي لهلال وسُليم عن بلاد العرب، ليستوفر في الكتب الحديثة التي عنيت بالأنساب والجغرافيا والرحلات والأدب الشعبي في الجزيرة العربية. فوجود جماعات من هلال وسُليم بين سكان بلاد العرب طوال الأمان منذ هجرتهم في القرن الخامس الهجري حتى الحاضر يكون ذا أهمية في الترويج لقصص الفروسية البدوية التي سجلت صورها الزاهية أساطير بني هلال والأشعار التي صنعت على منوالها في أنحاء الجزيرة وخارجها. وعلى الرغم من ذلك فإن الهجرة الهلالية السُلمية إلى مصر، إذا راعينا الترايب المعاصرة لديار القبائل في الجزيرة العربية، تبدو كأنها قد أحدثت بالفعل تغيرات هامة على خارطتي استيطان

الديار وبنيان الأنساب.

حدد فؤاد حمزة في عام ١٣٥٢هـ ديرة بنيهلل بالقطاع الممتد من محاييل إلى حلي وبرك على ساحل البحر الأحمر جنوبي القنطرة. (٥٤)
ويعين حمد بن إبراهيم الحقييل، الذي كتب عام ١٣٨٧هـ، ديار الهلالين ذات الأمكنة (٥٥) فإذا صح أن الشرارات هم من أعقاب الهجرة الهلالية الكبرى إلى مصر، فبقاء هؤلاء اليوم بشمال شرقي الحجاز يجعلهم الخلف الأقرب موطننا من ديار أسلافهم (٥٦).

أما سليم فقد لقيت من نزول حرب وعتيبة ومطير بالحجاز وتهمامة وحرّة بني سليم سلسلة طويلة من النزاعات والزحزحة بدأت منذ عصر الهمداني (٥٧) في القرن الرابع الهجري. فلما قام الشريف شرف البركاتي برحلته اليمانية عام ١٣٢٩هـ وجد بني سليم وقد جاورتهم عتيبة وحرب ومطير شرقي المدينة (٥٨). . وتاريخ لعلاقة بين حرب وسليم يعج بالوقائع بينهما وبالإندراج المتكرر لبعض العشائر من سليم في قبيلة حرب، ومن تلكم: المزاريع والوبران والأحامدة، وفي أحد الأقوال، الشبول (٥٩).

يروى أهل نجد شعرا ينسب إلى بني هلال، ويذهب دارسوه إلى أنه لا يخرج على ثلاثة احتمالات. فإما أن يكون متوارثا بالرواية الشفهية من العهد التاريخي أو الأسطوري لبني هلال في نجد، أو يكون من متحولات الشعراء ولرواة الذين لهم معرفة بشعر بني هلال في نظمه ونبراته ومواضيعه. والاحتمال الثالث هو أن تكون هذه من الأشعار التي جهل قائلها فنسبت إلى الهلاليين، وذلك جريا وراء عادة الأعراب، أينما حلوا، في إرجاع أصل الشيء المجهول العظيم إلى قبيلة هلال الأسطورية. (٦٠) في هذه الصفة يستوي أعراب آسيا وإفريقية في جعل الآثار الحضارية والطبوغرافية والشعرية المنكرة

الأصل، تراثا هلاليا. . كذلك يوجد في الأدب الشعبي المعاصر بالجزيرة العربية نماذج من الأساطير الثرية المطعمة بالشعر لتحكي طرفا عن بني هلال وأبطالهم، خاصة أبا زيد وذياب بن غانم^(٦١).

الانسياح الكبير إلى المغرب

سبق بنو قرة بحلولهم غربي الدلتا، وعلى الجبل الأحمر نزول إخوانهم القيسية بالحوض الشرقي من النيل، حينما جلب هؤلاء الهلاليين والسلميين ابن الحبّاب في خلافة هشام بن عبد الملك^(٦٢). وبنو قرة كما يقول القلقشندي (ت ٨٢١هـ) بطن من هلال بن عامر بن صعصعة. وقد ذكر الحمداني أنهم يسكنون بأخميم من صعيد مصر^(٦٣). ويفهم من المقرئزي (ت ٨٤٥هـ) أن بني قرة قد سكنوا بمنطقة البحيرة وساقية قلته^(٦٤). ويحتمل أن تكون الأحداث الداخلية بمصر، بعد نقل ابن الحبّاب لقيس، قد واصلت بين أطراف القيسية، كما دفعت النزاعات السياسية المصرية، وضغوط التكاثر القبلي ونحو ذلك بعضهم للخروج إلى غرب الدلتا والتوسع بالصعيد^(٦٥). فلما سكنت مَصر وربيعة في أسوان ووادي العلاقي وعيذاب بعد ٢٣٨هـ زاد التواصل بين البطون المتجانسة قبليا، كيما تجمع منعته لمواجهة ضرورات الحياة بالبادية، وأهواء طالبي السلطة..

وقد ذهب كتاب كثيرون إلى أن هذه البوادي المصرية لم تستطع الركون للاستقرار بمواطنها في مصر، وفضلت على ذلك حياة البداوة والتنقل واقتناص سائحات السلب والنهب، كما كانوا يفعلون بديارهم في الجزيرة العربية^(٦٦). فالمزاج البدوي المؤصل في التراث الثقافي للأعرابي، وتقيد هذين العنصرين بدوام النمط المعيشي القائم على السعي بالسائمة، تسوقان هذا الإنسان إلى خصوصية في المطالب الدنيوية، لم يكن من السهل تطويقها وتعديلها حتى تجاري فضائل الاستقرار التي تجبّها دواعي التمدّن. وهكذا لزم استمرار التوازي، وأحيانا الشقاق، بين أهل الوبر وأهل المدر، فعز بينهما

الاتتلاف. وقد وجد بنو قرة الهلاليون القاطنون ببرقة إحدى هذه الفرص للشغب في عهد الوليد بن هشام بن عبد الملك الأموي بخروج أبي ركة حينما ثار هذا على الحاكم بأمر الله العبيدي (٣٨٦ - ٤١٢ هـ). ثم إن بني قرة انسحبوا عنه وتركوه ليقبض عليه ويقتل في عام ٣٩٦ هـ^(٦٧).

وبينما كانت السلطات الفاطمية تخطر على القيسية بشرق النيل الانضمام إلى إخوانهم بغرب النيل^(٦٨)، ربما درءا للاضطرابات، سعى المعز بن باديس الصنهاجي، الحاكم باسم الفاطميين في إفريقية (تونس)، للخروج على السلطة الفاطمية والدعوة للعباسيين^(٦٩). . وكان لوزير المستنصر الفاطمي (٤٢٨ - ٤٨٧ هـ)، أبي محمد الحسن ابن عليّ اليازوري، بعض الضغائن الشخصية على المعز بن باديس، جعلته يقنع المستنصر بإطلاق الأعراب البدو ضده. فجلب اليازوري مشايخ القيسية، وكانت الزعامة للأبيج من هلال كما يقول ابن خلدون^(٧٠)، ومنحهم حق اكتساب تلك البلاد وخيراتها كما جهّزهم بما يلزم لتلك المسيرة من الضروريات^(٧١).

صبرت جمرع الأحلاف الهلالية التي أقرت بالمسير نهر النيل إلى العدو الغربية وبدأت الزحف على برقة والقيروان عام ٤٣٧ هـ. وقفوا ذلك إغراءات الفاطميين للأعراب المتبقية بالشرق وبالصعيد للحاق بإخوانهم المتقدمين إلى تونس. كذلك استمر الترغيب من جانب الطلائع الهلالية لإخوانهم الماكثين وراءهم، حتى أتى الترغيب أكله، وصار العبور نحو إفريقية فيما بعد أمرا مرغوبا إلى الحد الذي وجدت معه الدولة الفاطمية لازمة لأخذ جمالة من العابرين جاءت ضعف ما أعطته لإخوانهم السابقين^(٧٢). وتدل بعض الروايات على أن شمال إفريقية قد أصبح، في التصور الرائج وسط العربان المغربة، وفي أعين الطامحين لنش حظوظهم ممن بقي بالشرق، يمثل عالما خيالي الطاقات أو

(الدورادو El Dorado) يزخر بالثروات والنعماء. (٧٣)

ومع ذلك فقد بقيت جماعات من الهلالية في ديارهم بصعيد مصر،
وغربي البحر الأحمر، عقب الانسحاب الكبير إلى المغرب (٧٤)

أما الهلالية التي لحقت بالمغرب الأدنى، فربما استنهضتها بعض فروع
القيسية التي سبقتهم إلى تلك الأرض في عصري الفتح الإسلامي وحكم
الأغالب مثل ابن أسد وبني تميم وبني سعد للانضمام إلي حركتها في الاستيلاء
علي تونس. (٧٥) وتشير التقديرات المتعقبة إلى أن أعداد أفراد هذه الأحلاف
الهلالية التي رحلت نحو المغرب، كانت قد بلغت ما بين المائتي ألف ونصف
المليون (٧٦) كذلك يرد القول بأن الفرعين المهمين في تلك لأحلاف القيسية
الزاحفة غربا، وهما سُليم و هلال، قد اقترعتا على امتلاك الأراضي التي
يكسحونها بحيث تصير المشارق لُسُليم والمغرب لِهلال (٧٧) لكن عبد الحميد
يونس يضعف هذه الرواية ويجعلها منحولة، وقد قصدت بها الزعامات المتأخرة
لهذه الفروع، إضفاء شرعية على ما امتلكنه من الأرض بالصرعة والشدة،
وذلك في سلاسل التعارك على تلك النواحي المغربية. (٧٨)

يرد عند ابن خلدون أن المعز بن باديس قد استقبل العربان الهلالية في
البداية بود، وأنه حاول الاستعانة بهم في تسوية خلافاته مع أقاربه في القلعة،
وهم الشق الآخر من ملك صنهاجة البربر بالمغرب الوسيط (٧٩)، غير أن
أعمال السلب والنهب والتخريب من جانب العربان تحت رعاة موسى بن
يحيى المرדاسي تناهت حتى بلغت ضواحي القيروان، فلم يجد المعز بن باديس
عندئذ مفرًا من حشد قواته وقوات أقاربه في القلعة، والاستعانة ببعض
الزناتيين، فجمع معهم عسكريا ضخما، لكن العربان ومن آزرهم من عرب
الفتوح الإسلامية هزموه في موقعة حيدران (٨٠). ثم إن المعز بن باديس عدل

إلى استمالة الأعراب فمنحهم حق الدخول إلى القيروان، وزوج بناته الثلاث
لثلاثة من أمرائهم وهم: فارس بن أبي الغيث، وأخوه عائذ، والفضل بن أبي
علي المرادسي^(٨١). ولم يلبث العربي أن أباحوا وسلبوا القيروان في إمرة تميم
بن المعز وساروا إلى المهديّة وماوراءها حتى دخلوا ديار زناتة. وهكذا تأتي
الصورة الدائعة الصيت لعنفوان اكتساح بني هلال وأحلافهم للمغرب الأدنى:

"ولم يزل هذا دأبهم حتى غلبوا صنهاجة وزناتة على نواحي إفريقية
والزاب، وتغلبت رياح على باجة وقسطنطينة، وتغلب عائذ بن أبي الغيث على
مدينة تونس وسبها، وملك أبو مسعود أحد زعمائهم مومة. وكان فيهم
رجالات مذكورون. من أشرافهم: حسن بن سرحان، وأخوه بدر، وفضل بن
ناهض، وماضى بن مقرب، وينونة بن قررة، وسلامة بن رزق، وذياب بن
غانم، وموسى بن يحيى، وملحان بن عباس...^(٨٢)

بعدئذ تتفرق بفروعهم وعشائرهم السبل والبقاع، في المغربين الوسيط
والأقصى، وهم يقاتلون ملوك الطوائف البربرية حيناً، وأحياناً يتقاتلون فيما
بينهم. فلما كان عهد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أي تسعة عشر هاماً فقط بعد
الزحف الهلالي على المغرب، نرى ابن حزم يكتب من الأندلس بأن الرياحين
قد أفسدوا إفريقية^(٨٤).

يكتب أبو عبد الرحمن بن عقيل وعبد الخليم عويس عن تفاصيل التعاون
العسكري والسياسي الوثيق، بين الملوك التونسيين والمراكشيين والأحلاف
الهلالية، خلال الحقب التالية بتفصيل شديد في الفصل الخامس من كتابهما عن
بني هلال. ويسجل إيف لاكومت في الفصل الرابع من كتابه عن العلامة ابن
خلدون مادة تحليلية رائعة التكميل لهذا الاستقصاء الذي نوجز أخباره في
المغرب العربي. هنا نشأت العلاقات الزوجية بين مشايخ الهلالية وطالبي

السلطة، ونيطت بهؤلاء الزعماء الهلاليين في البوادي مستويات حماية النظام وحراسة أطراف الامبراطوريات وجباية الضرائب ورغد الحرس السلطاني والجيش النظامي.

واستطاع هؤلاء الأعراب، بفضل تملكهم لوسائل النقل السريع، وقابليتهم لتغيير الأوطان باستمرار، تكرين طاقات عسكرية متكسبة، يتصارع حول اكتساب ولائها المتسابقون إلى الحكم. فكان أن خدم هذا الثقل السياسي في دول الطوائف البربرية الأعراب الهلالية خدمة جليلة. ثم إن تزايد الحروب واستدامتها منحهم الظروف الملائمة لتكثير أعدادهم من خلال التسري، وقادت إلى نمو وعيهم السياسي، ومضاعفة قدراتهم الاقتصادية بشكل لافت. وهكذا اكتسحوا البوادي من الزاب إلى مراكش ودخلوا موريطنيا الحالية، وهيمنوا هنالك. وبذلك صارت الأحلاف الهلالية التي كانت في بداية موجات هجراتها نقمة على المغرب البربري، نعمة في النهاية على المغرب العربي الناشئ باستعرا ب وتعريب مميز بعد القرن الهجري السادس.

ينقل القلقشندي (ت ٨٣١هـ) عن ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) بأن خلقا كثيرا من رغبة والرياحين يحلون ببلاد زناتة في المغرب. ثم يروي القلقشندي عن ابن سعيد (ت ٦٨٥هـ) بأن مساكن رياح امتدت إلى قسطنطينة والمسيلة والزاب. وكانت بادية رياح تزخر بالسائمة حتى إن الرجل منهم قد يسعى بستين ألف بعير (٨٥)

ويلخص أبو عبد الرحمن بن عقيل وعبد الحليم عويس هذا العمل البنائي للأحلاف الهلالية في المغرب العربي فيقولان:

"وجدت بالذكر أن سياسة الترويض والمعاشة، التي وضعها الحماديون أساسا لعلاقتهم بيني هلال والقبائل العربية، قد صارت سياسة ثابتة في المغرب

العربي، سار على دريها الموحدون فخدمت من ثمّ وإلى الأبد - على المسرح
المغربي، شوكة هذه القبائل، وامتزجت العروبة بالبربرية فعرّتها، وحملت
معها عبء التحضير والجهاد والبناء، وأصبحت جزءاً من كيان المغرب العربي
لا تنفصل عنه، حتى أن ظلت تغني للوطن الأم ملحمة الثغرية الرائعة". (٨٦)

هوامش الفصل الأول

- ١) محمد بن حبيب البغدادي والحسين علي بن الوليد المغربي (١٩٨٠): ٢٧١ - ٢٧٢ و ٣١٦ .
- ٢) أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري وعبد الحليم موسى (١٩٨١): ١٧ - ١٨ .
- ٣) ابن حزم (١٩٧٧): ٢٧٣ ، ٤٨١ - ٤٨٣ ، القلقشندي (١٩٨٠): ٣٣٠ . وانظر أشجار النسب التي رسمها ومستقيلاً، ولحق شارل بلا عددا منها بكتابه عن الجاحظ (١٩٦١): ٥٧ - ٦١ ، كما رسم إحسان النص (١٩٧٣) عددا آخر من أشجار النسب العربية وخرائط ديار القبائل .
- ٤) حمد الجاسر (١٣٨٦هـ): ٣٦ - ٤١ .
- ٥) حمد بن إبراهيم الحقييل (١٩٨١): ٣٧٧ - ٣٧٨ .
- ٦) السابق: ٣٦٥ .
- ٧) حمد الجاسر (د . ت) أبرع علي الهجري ١٩٧هـ (٢) .
- ٨) الظاهر أحمد الزاري (١٩٦٣): ٢٢٣ .
- ٩) أبو إسحق الحري (١٩٨١): ٣٤٦ و ٣٥٢ .
- ١٠) السابق: ٣٣١ - ٣٤٩هـ ، و ٣٣٥ - ٣٣٧ ، حيث يروي الحري أن السلميين كانوا من قديم الزمن يحفرون الذهب من ذلك المهد ، لكن قبائل حريش وجمدة وقشير من بني عامر كانوا يفلبونهم على ذهابهم هذا فيأخذونه أما بيضان فهو وادي الهبالة حيث جرى تقتيل قيس بن زهير العبسي للبيان في حروب داحس والعبراء .
- ١١) السابق: ٤١١ - ٤١٢ و ٦٠٠ .
- ١٢) الحسن بن عبد الله الأصفهاني (١٩٦٨): ١٠٩ و ١٠٩ .
- ١٣) السابق: ٧٥ .
- ١٤) السابق: ٧٥ و ١٨٥ .
- ١٥) السابق: ٧ .

- (١٦) السابق: ١٢٨، ١٥٢، ٣٧٠، ٣٨٣.
- (١٧) السابق: ١٤١ - ١٤٢ وقد نقل المحققان بأن قرآن، وهو اسم آخر لمهد الذهب الذي تمتلكه سليم، قد وقع في تصنيف قاصح: قرآن.
- (١٨) السابق ١٧٤.
- (١٩) السابق: ١٤ - ١٥ و١٧٨، ٣٧٢، ٣٧٨، ٤٠٤ و٤١٢. وقد نقل المحققان عن أبي علي الهجري (من رجال القرنين الثالث والرابع الهجري) تفصيلاً جميلاً لمواقع حركات العرب.
- (٢٠) الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني (١٩٧٧): ٦٣، ٢٥٨، ٢٦٠ و٤٢٧.
- (٢١) السابق: ٢٧٤.
- (٢٢) ابن حزم (١٩٧٧): ٢٧٤.
- (٢٣) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣: ٣٣٢ - ٣٣٣. ولزيد من التفصيل عن النزاعات القبلية في العهد الأموي انظر إحصان النص (١٩٧٣).
- (٢٤) محمد بن يوسف الكندي (د. ت) ولاية مصر: ٩٨. والحواف الشرقي هو المنطقة الواقعة شرقي فرع دمياط من النيل بمصر السفلى، أو الوجه البحري.
- (٢٥) السابق: ٩٩.
- (٢٦) المقرئ (١٩٦١): ٦٥.
- (٢٧) محمد بن يوسف الكندي (د. ت) ولاية مصر: ٢٢٨ - ٣٠٢.
- (٢٨) محمد عزة دروزة (١٩٥٩) ج ١: ٤٩.
- (٢٩) هبةالحميد يونس (١٩٦٨): ٦٢.
- (٣٠) محمد عزة دروزة (١٩٥٩) ج ١: ٨٧.
- (٣١) السابق: ج ١ ٦٩ - ٨٢.
- (٣٢) السابق: ج ١ ٨٣ - ١٠٦.
- (٣٣) عبد الله بن محمد بن خميس (١٩٨٢): ٣٦ و٧١.

(٣٤) حسن إبراهيم حسن (١٩٦٤) ج ٢ : ٨٠، ونخسري حماد في تعليقه على ترجمة جنون باجوت

جلوب (١٩٦٦) : ٦٦٩ هـ ١ .

(٣٥) فؤاد حمزة (١٩٦٨) : ٢٩٨ - ٢٩٩ .

(٣٦) السابق : ٢٩٩ .

(٣٧) عبد الحميد يونس (١٩٦٨) : ٥٧ - ٥٨ و ٦٤ .

(٣٨) حمد الجاسر (١٣٨٦ هـ) : ٦٩ - ٧٢، وعبد الله بن محمد بن خميس (١٩٨٢) : ٤١ - ٤٢ .

(٣٩) حمد الجاسر (١٣٨٦) : ٧٢ .

(٤٠) فؤاد حمزة (١٩٦٨) : ٣٠٠، وحمد الجاسر (١٣٨٦ هـ) : ٧٧، وعلي بن عبدالعزيز الخضير

(١٩٨١) : ٢٢ - ٢٤ .

(٤١) القرامطة والفاطميون من الشيعة الإمامية السنية، وهم أتباع محمد بن إسماعيل . وأئمة هؤلاء بعد

جعفر الصادق يُعرفون بالمستورين، إذ تجنبوا طرائق العلويين الآخرين في مواجهة السلطات الأموية

والعباسية، بما كان يؤدي بهم إلى التقتيل والتشريد ومصادرة الأملاك . فلما وصلت الإمامة المخفية

إلى عبيد الله من ولد جعفر الصادق، حسب بعض الأقوال، وكان مختفياً في سلمية بالشام، أرسل

هنا كبير دعائه، أبا عبد الله الشيعي، إلى شمال أفريقيا للدعوة للإسماعيلية وسط البربر (محمد

عزة دروزة ١٩٦٠ : ج ٢ : ١٧ - ١٩) .

ولما كانت القرامطة تعمل بتوجيه من " إمام الزمان " الإسماعيلي وهو عبيد الله وخلفاؤه فقد

شدوا حملاتهم على السلطة العباسية المتهالكة في عهد الخليفة المعتضد والمقتدر . وهكذا شغلت

حملاتهم بالبحرين والكوفة والبصرة وسمان والحجاز القوى العباسية مما يدور في شمال أفريقيا من

تقدم ونجاح للدعوة الفاطمية الإسماعيلية، حتى احتلوا رقادة عاصمة الأغالبة عام ٢٩٧ هـ /

٩٠٩ م وبدأوا دحضهم نحو مصر ثم الشام ثم الحجاز (ميكال سان دي خوية ١٩٧٨ :

٧٥ - ١٠ ويندلي الجوزي : (د . ت) : من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام : ١٧٣) .

(٤٢) فؤاد حمزة (١٩٦٨) : ٣٠٠، وعلي بن عبدالعزيز الخضير (١٩٨١) : ٢٤ - ٢٥ .

(٤٣) علي الحفصيري: السابق: ٢٥ ويندلي الجوزي (د. ت) من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام: ١٨٥.

(٤٤) فؤاد حمزة (١٩٦٨): ٣٠٠، وميكال يان دي خويه (١٩٧٨): ١١٧.

(٤٥) برنارد لويس (١٩٧١): ٤٥. ويعترف الاثنا عشرية باستمرار التحول أمتهم من ولد جعفر الصادق، حتى محمد بن حسن العسكري، وهو الإمام الثاني عشر عندهم. ويقولون: إنه دخل سرديا في سامراء عام ٢٦٠هـ / ٨٧٣ م كما يعتقدون أنه قد ظل حيا، وأنه سيظهر في آخر الزمان إماما يتولى السلطة (محمد عزة دروزة: ١٩٦٠: ج ٢: ١٧).

(٤٦) برنارد لويس (١٩٧١): ٤٥.

(٤٧) ميكال يان دي خويه (١٩٧٨): ١٥٤، ويندلي الجوزي (د. ت) من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام: ٢٠٤.

(٤٨) علي بن عبدالعزيز الحفصيري (١٩٨١): ٢٦، ويندلي الجوزي: السابق ثوبا ٢١١.

(٤٩) محمد لهمي عبداللطيف (١٩٤٦): ٢٠، وعبدالحميد يونس (١٩٦٨): ٦٤ - ٥٠. ميكال يان دي خويه (١٩٧٨): ١٥٧، حمد الجاسر (١٣٨٦هـ): ٧٧، ويندلي الجوزي (د. ت) من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام: ٢١٢.

(٥١) عبدالحميد يونس (١٩٦٨): ٦٥.

(٥٢) حمد الجاسر (١٣٨٦هـ): ٧٢ - ٧٤هـ.

(٥٣) المقرئ (١٩٦١): ٦٨.

(٥٤) فؤاد حمزة (١٩٦٨): ٢١١.

(٥٥) حمد بن إبراهيم الحقييل (١٩٨١): ١٨٥.

(٥٦) أبو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري (١٩٨٢): ١٠٤، وبالإشتراك مع عبدالحليم عويس (١٩٨١): ٧٧.

(٥٧) عاتق بن غيث البلادي (١٩٧٧): ٣٣ - ٣٤ - ١١٦ - ١١٧ و ١٤٩.

- ٥٨) السابق : ٣٥ .
- ٥٩) السابق ١٥٦ - ١٦٠ ، ٦٤ ، ٧٦ ، ٨٤ ، ١١١ ، ١١٢ .
- ٦٠) أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري (١٩٨٢) : ١٠٢ .
- ٦١) عبد الكريم الجهيمان (١٤٠٠هـ) : ج ١ : ١٧٧ - ١٩٣ ر ج ٤ : ٣١٨ - ٣٣١ .
- ٦٢) عبد الحميد يونس (١٩٦٨) ٦٥ - ٧٠ .
- ٦٣) القلقشندي (١٩٨٠) : ٣٩٧ .
- ٦٤) المقرري (١٩٦١) : ١٣ و ٢٨ .
- ٦٥) عبد المجيد عابدين في تحقيقه للمقرري (١٩٦١) : ١١٧ .
- ٦٦) عبد الحميد يونس (١٩٦٨) : ٧٠ - ٧٧ ، عبد المجيد عابدين في تحقيقه للمقرري (١٩٦١) : ١١٦ - ١٢٧ .
- ٦٧) مصطفى محمد سعد (١٩٧٢) ٧٢ - ١ .
- ٦٨) عبد الحميد يونس (١٩٦٨) : ٧٥ .
- ٦٩) الناصري (١٩٥٤) ج ٢ : ١٦٤ - ١٦٥ .
- ٧٠) الطاهر أحمد الزاوي (١٩٦٣) : ٢٢٣ .
- ٧١) الناصري (١٩٥٤) : ج ٢ ٦٥ .
- ٧٢) السابق : ١٦٦ .
- ٧٣) السابق : ١٦٥ .
- ٧٤) عبد الحميد يونس (١٩٦٨) : ٧٨ .
- ٧٥) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) : ج ٣ : ٣٣٤ ، ومحمد فهمي عبد اللطيف (١٩٤٦) : ٣٣ .
- ٧٦) محمد عزة دروزة : السابق ج ٣ ، ٣٣٤ .
- ٧٧) الناصري (١٩٥٤) : ج ٢ ١٦٦ .
- ٧٨) عبد الحميد يونس (١٩٦٨) ٧٩ .

- (٧٩) السابق: ٧٨ - ٧٩، وإيف لأكوست (١٩٧٨): ٩١ - ٩٢.
- (٨٠) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣: ٣٣٥ - ٣٣٦، ومحمد فهمي عبداللطيف (١٩٤٦): ٣٢.
- (٨١) محمد عزة دروزة - (١٩٦٠): ج ٣: ٣٣٥.
- (٨٢) السابق: ج ٣، ٣٣٦.
- (٨٣) الطاهر أحمد الزاوي (١٩٦٣) ٢٢٤ - ٢٢٦.
- (٨٤) ابن حزم (١٩٧٧): ٣٧٥.
- (٨٥) القلقشندي (١٩٨٠): ٢٧٢.
- (٨٦) أبو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري وعبدالحليم عويس (١٩٨١): ١١٢.

الفصل الثاني

الهلالية في سودان وادي النيل

(١) انسياب المربان إلى بلاد السودان .

(٢) قرية « الهلالية » على النيل الأزرق.

إنسياب العربان إلى بلاد السودان

يعطينا المقرئزي (ت ٨٤٥هـ) ذكرا مبكرا لوجود بني هلال على الحدود السودانية. فعندما علا شأن أبي عبدالرحمن عبدالله بن عبدالحميد العمري في أرض المعدن بوادي العلاقي بعد عام ٢٥٦هـ كان أتباعه جُبهة القحطانية وربيعة ومُضر العدنانيين. ولما دبّ الخلاف بين العمري وبين قبائل البجة وحلفائهم من ربيعة، وذلك إثر قتل البجة لأخ للعمري من أمه يدعى إبراهيم المخزومي، استنجد العمري بمُضر لمساعدته في حرب ربيعة والبُجاة. لكن مُضر لم تشايعه، وفضلت الشرود من وادي العلاقي، فاعتزلت غيم أرض المعدن ونزحت، فسكنت الضفة الشرقية من النيل، بينما عبرت بنو هلال النيل إلى الشط الغربي هاربة^(١) وبذلك تدخل تلك الفرق الهلالية في القطاع الشمالي الغربي من بادية رعاة الإبل بغرب السودان، في وقت متأخر من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

وعلى الرغم من كثرة ذكر المصادر العربية لوجود بني هلال مصعيد مصر خلال العصر الفاطمي، والإشارة لتغريبتهم البادئة منذ عام ٤٣٧هـ / ١٠٤٥م، وبقاء جماعات منهم بالصعيد^(٢) إلا أن امتداد حركة الهلاليين في الأراضي السودانية ينعدم ذكره في المصادر التي أرخت لهذه الحقبة. فلما أهل عصر المماليك تضايق الأعراب البدو عامة من سياساتهم الإدارية والمالية فكثرت ثوراتهم^(٣). ويبدو أن الجانين، المماليك والأعراب على السواء، قد وجدا في اتجاه الأعراب نحو السودان حلا هينا لمشكلتيهما. فكان تحقيق غرضيهما يأتي

مرات بالثساند والنعاضد، ومرات يأتي بالمصادمة.

ففي سلسلة حملات السلطان المملوكي سيف الدين قلاوون عام ٦٨٦هـ / ١٢٨٧م ضد ملك دولة المقرّة المسيحية بالسودان، والمدعو سَمَامُون^(٤) اشتركت معه بنو هلال مع أعراب أخرى من أولاد أبي بكر، وأولاد عمر، وأولاد شريف، وأولاد شيبان، وأولاد الكنز والبرأسيين. وقد أطلق النويري (ت ٧٣٣هـ) عليهم جميعاً، ماعدا العسكر النظاميين، اسم «عربان الإقليم»، وقصد عربان قُوص بالصعيد. من هناك سارت العربان و العساكر على فرقتين في سلسلة الحملات المتوالية، سارت إحداهما بالبر الشرقي، وذهبت الأخرى بالبر الغربي، صاعدتين إلى دُنُقلا عاصمة دولة المقرّة المسيحية وما يقع وراءها. ويظهر أن جموع العربان في تلك الحملات كانت ضخمة إذ قدّرت بأربعين ألف رجل في الحملة الثانية^(٥). ويظن بعض الدارسين أن تلك القبائل أو معظمها، لم ترجع مع الحملة إلى مصر، بل آثرت الاستقرار في السودان^(٦) ويبني آخرون على هذا الاحتمال القول بأن بعض تلك العربان قد اندفعوا نحو الجنوب الغربي متوغلين في السودان حتى انضمت إلى أسلاف البقارة بكردُفان ودارفور^(٧). فإذا صح هذا القول، دلّ ذلك على المزيد من تدفق الأعراب البدو من بني هلال وأحلافهم إلى البادية السودانية، في حدودها الشمالية الغربية خلال القرن السابع / الثالث عشر الميلادي، إضافة للجماعات التي سبقتها من وادي العَلّاق في القرن الثالث الهجري. ولا يستبعد أن يكون لتواصل الأخبار، وترغيب إخوانهم الذين سبقوهم هنالك اليد الطولى في هذا الإيقال، نحو بلاد السودان في غرب وادي النيل.

ثم يظهر التشعب في احتمالات تحركات الأعراب الهلالية إلى السودان

ما بين الطريقين: النيل وطريق الصحراء الشرقية من جهة، وبين طريق الصحراء الإفريقية الكبرى من جهة أخرى. فمن أخبار الصحراء الشرقية يورد القلقشندي (ت ٨٢١هـ)، نقلاً عن الحمداي، أن بني هلال قد مدّوا نفوذهم حوالي عام ٦٨٠هـ / ١٢٨١م وسيطروا على منطقة أسوان وصعيد مصر، وكانت لهم البلاد من الصعيد وميناء عيذاب على الشط الغربي من البحر الأحمر^(٨). كذلك تتصل هذه الهجرات الهلالية إلى السودان، بتحريك مماثل لبني رفاع، إلا أننا لا نعلم أية رفاع كانت هذي. لكن يوسف فضل حسن يرى أن بني رفاع هؤلاء ينتمون إلى هوازن، وأنهم بقربانهم القيسية مع بني هلال قد هاجروا معهم إلى مصر على عهد الفاطميين، ثم بقيت منهم جماعات باختميم في الصعيد^(٩).

وكان الإداري البريطاني الباحثة هارولد ماكمايكل قد وجد في أوائل القرن العشرين، فيما جمع من أنساب أعراب السودان، ما جعله يعتقد بأن سكان قرية «الهلالية» الواقعة على النيل الأزرق جنوبي الخرطوم هم من بقايا بني هلال^(١٠). ويلتقي بهذا احتمال يقدمه يوسف فضل مفاده: أن بني هلال الذين ذكرهم القلقشندي في صعيد مصر في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، قد رحلوا مع بني رفاع المتفرعة من هوازن حتى استقروا في بادية «البطانة» بين نهري الأتبرا والنيل الأزرق من شرق السودان. ثم إنهم توسعوا في الديار السودانية حتى سكنوا بقرية «الهلالية» على النيل الأزرق.^(١١)

هنالك اضطراب ملحوظ في الاحتمالات القائلة بوصول جماعة معتبرة من بني هلال إلى النيل الأزرق وأواسط السودان وادي النيل. وقد ترجع العلة

في ذلك إلى التواطؤ في اسم رُفاعة بين فروع عدد من القبائل العربية التي هاجرت منها جماعات إلى بلاد السودان الشرقي . فإذا راعينا الأصول القبلية للرُفاعيين حتى القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي ، على أيام ابن حزم عدّنا منها سبعة أفرع . فهناك رُفاعة بن رافع بن مالك ، ورُفاعة بن زيد بن عامر بن سَواد بن ظفر ، ورُفاعة بن عمرو بن زيد بن عمرو بن ثعلبة ، وكلهم من الحَزْرج . وهناك رُفاعة بن شداد بن عبدالله بن قيس بن جَعال الفتياني في كهلان ، ورُفاعة بن نصر بن ذبيان بن رشدان بن قيس في جُهينة . ولدى قُضاة رُفاعة بن مالك بن فهد ، ورُفاعة بن عذرة بن سعد هذيم^(١٢) . . . ويتتبع ثبات بعض هذه الفروع نسباً لدى مؤرخي القبائل العربية في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي ، نجد عند القلقشندي أن هناك بطناً ينسل من رُفاعة بن زيد بن حرام الجُدّامين ، وجُدّام من كهلان القحطانية . . . ويوجد بنو رُفاعة في عامر بن صعصعة ، يسكنون بساقية قلعة في أخميم بالصعيد . وينقل القلقشندي هنا عن الحمّداني أن هؤلاء الرُفاعيين هم بطن من بني عمرو بن هلال بن عامر بن صعصعة . وثالث الفروع الرُفاعية التي يذكرها القلقشندي هو البطن الذي في عذرة بن سعد بن هذيم كما أورده ابن حزم .^(١٣)

جعل يوسف فضل حسن من القلقشندي مصدراً نسب به رُفاعة إلى بني سُليم^(١٤) . . . وهذه حالة لم نستطع تتبعها ، لكنها معلومة تتفق مع قول للمقرئزي (ت ٨٥٤ هـ) يجعل لسُليم بطناً رُفاعياً .^(١٥) ثم يردف المقرئزي بأن الرُفاعيين يمثلون فرعاً في جُدّام ، ويقول أيضاً بأنهم يوجدون في هلال بن عامر^(١٦) . . . كذلك ينقل عبدالمجيد عابدين عن المقرئزي خبر النزاع الذي وقع

بين جُهينة ورُفاعة في صحراء عِيذاب عام ٦٥٠هـ / ١٢٨١م. ثم يضيف
عبدالمجيد عابدين ملاحظته التي ربما ارتكزت على إحدى إیردات ابن حزم
وذلك بقوله: «ورُفاعة من جُهينة غالبا»^(١٧). وهكذا يتضح التضارب بين
وجتھی نظر يوسف فضل حسن، وعبدالمجيد عابدين حول رُفاعة التي كانت
في عِيذاب عام ٦٥٠هـ / ١٢٨١م. فالأول يرجعهم إلى هَوازِن العدنانية،
والثاني يجعلهم في جُهينة القحطانية..

لقد انحاز يوسف فضل تماما إلى القول بالأصل العدناني لرُفاعة التي
تسربت في شرق السودان وادي النيل، أكانوا من هلال أو سليم أم كانوا في
الأصل الصاعد عند هَوازِن وكفى. ولهذا فهو يرى أنهم قد صحبوا بني هلال
إلى صحراء عِيذاب عام ٦٥٠هـ / ١٢٨١م، ومن هنالك ساحوا تجاه الجنوب
الشرقي حتى وصلوا إلى النيل الأزرق. وبذلك يختلف موقف يوسف
فضل عن موقف عبدالمجيد عابدين الذي يقول بانتماء رُفاعة إلى جُهينة،
ومع ذلك فعبدالمجيد عابدين يعود فيوافق القائلين بأن في رُفاعة النيل
الأزرق جماعة من بني هلال^(١٨) ورأي عبدالمجيد عابدين حول العلاقة بين
رُفاعة وجُهينة له شواهد تاريخية ترجع إلى العصر المملوكي. وهذه المسألة تنقل
الانتباه إلى أطراف الديار المصرية الواقعة على الحدود الشمالية للسودان حول
مجرى وادي النيل وغربه..

بما أسس له تاريخيا في دراسات الأنساب العربية بالسودان هو أن بني
عَرَكَ الذين يُحسبون حاليا ضمن رُفاعة النيل الأزرق كانوا فرعاً في جُهينة،
منذ كان التجمع الجُهنني بصعيد مصر يحارب المماليك تحت قيادة الزعيم
العَرَكي محمد بن واصل الأحذب وذلك في السنين من ٧٤٩هـ / ١٣٤٨م إلى

٧٥٦هـ / ١٣٥٥م. ^(١٩) وربما كان لهذا الوضع، مضافا إلى إشارة ابن حزم لرفاعة الجُهينة، واستمرار قول الرفاعيين البدو والمستقرين حاليا على حدود النيل الأزرق بانتمائهم إلى جُهينة، كان لهذه التعليقات الثلاثة اليد الفاعلة في تمسك عبدالمجيد عابدين في أحد قوليه بخروج رفاعة النيل الأزرق من جُهينة. وكما اختلطت مصائر بني هلال ورفاعة وجُهينة في شرق السودان، فقد تعرضت هذه القبائل على الحدود الجنوبية من مصر، لمواقف مشابهة تماما لما تعرضت لها فروعها بالمشرق. ففي أقل من قرن بعد الحملة التي سيرها المماليك على سَمامون ملك المَقرة المسيحية بشمال السودان، وبالتحديد في عام ٧٤٩هـ / ١٣٤٨م، نشب نزاع بين قبيلتي عَرَك الجُهينة وبني هلال القيسية بصعيد مصر. وقف المماليك في البداية متضامين مع الهلالين فتعاونوا على هزيمة عَرَك. ^(٢٠) ولما طالبت مقاومة عَرَك وجُهينة وبني كلب وأحلافهم تحت رعاية شيخ العركيين محمد بن واصل الأحذب، حشد المماليك جيوشهم عام ٧٥٤هـ / ١٣٥٣م بقيادة سيف الدين شينخو واستعدوا لاكتساح البدو. وكان أن سبب ذلك ذعرا بين أعراب الصعيد مما، جعل بعضهم يفر إلى بلاد النوبة السودانية كما تفرق آخرون على طريق الحج بالصحراء الشرقية واختفت جماعات أخرى. ^(٢١)

ويبدو أن الشكوك قد دخلت بين المماليك وبني هلال أيضا، بعد انتصارهما على التجمع العرَكي اليماني عام ٧٥٢هـ / ١٣٥١م. ولا يستبعد أن تكون الأحلاف الهلالية سواء أكانت على نهج تجمعها في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، أم عصبية قيسية جامعة بالصعيد، قد أوقعت في نفوس المماليك توجسا آخر بعد تجربة التجمع العرَكي اليماني. وعلى كل

حال فحملة عام ٧٥٤هـ / ١٣٥٣م المملوكية أبطنت شرا لبني هلال، وربما لأحلافهم، ضمن كل العربان بالصعيد واحتالت عليهم فأوقعت بالهلاليين مقتلة عظيمة . ثم استمرت موجات المطاردة والتقتيل ومصادرة الاملاك التي شنتها السلطات المملوكية على العربان حتى كتب المقريري (ت ٨٤٥هـ) وابن إياس (ت ٩٣٠هـ / ١٥٢٣م) بأن البدو قد انعدموا على أيامهما بصعيد مصر^(٢٢) ولعل ذلك قد دفع ببقايا الهلالية في الصعيد للهروب مع إخوانهم العربان إلى شمال السودان . وقد سبق ذلك بوقت قصير أن أدى تجمع الأعراب والعنصر العربي عامة في مملكة المقرّة النوبية المسيحية ببلاد النوبة إلى سقوطها نهائيا عام ٧٢٣هـ / ١٣٦٥م وقد دام القتال بين بني الكنز من ربيعة وبني الجعد وبين الممالك في تلك البلاد، وعمّت الفوضى بلاد النوبة حتى عام ٧٩٩هـ / ١٣٩٦م وتدخلت في تلك النزاعات عناصر جديدة مثل الهوارة البربر الزاحفين من المغرب شرقا^(٢٣) ومنحت تلك الظروف الأعراب البدو بجنوبي مصر وبلاد النوبة الفرصة لمزيد من التوغل بجموعهم وسوائهم في البوادي السودانية الواقعة غربي وادي النيل .

من هذه الفوضى العربية بالعمق الإفريقي يبرز لجذام وأحلافها مكانة متقدمة في الأراضي الممتدة جنوبي الصحراء الكبرى في بلاد السودان الأوسط . ففي عام ٧٩٥هـ / ١٣٩٢م، كما يشهد القلقشندي، أرسل الماي عثمان بن إدريس سلطان مملكة البرنو من عاصمته أنجمينا على بحيرة تشاد إلتماساً للسلطان المملوكي الظاهر برقوق، يشنكي فيه من شغب الجذاميين وأحلافهم، وإفسادهم بالجزء الشمالي من مملكة البرنو، ويطلب من برقوق الضرب على أيديهم، وإعادة المسترقين من أهل برنو على أيديهم^(٢٤) ويستخلص عالم الآثار

البريطاني آركل من تلك المعلومة. أن هؤلاء الجُذاميين البُلو وأشياعهم، هم الذين أسقطوا الحكم التاريخي للزَعَاوَة المِيرا في شمال دارفور وتشاد. (٢٥)

أما عبدالمجيد عابدين فيعيّن لجُدام هذه أشياعها، ويحدد مسيرتها إلى شمال دارفور ويَرنو، فيقول: إن أحلافهم كانت من خَتم اليمانية والهلالين من قيس (٢٦) وعلى الرغم من أن يوسف فضل حسن لا يحدد أعيان القبائل التي وصلت إلى تلك المناطق من أواسط بلاد السودان، إلا أنه يَجمُلهم في قوله:

« كما تابع آخرون شاطئ النيل الغربي فوادي المُقَدَم أو وادي المَلِك حتى كردفان ودارفور ». (٢٧)

قرية الهلالية على النيل الأزرق

يُعد عبدالمجيد عابدين من الذين كتبوا كثيرا في مصائر الهلاليين ببلاد السودان الشرقي والأوسط. وقد استقرأ عبدالمجيد عابدين حتى عام ١٩٦١م عددا وفيرا من الروايات الشعبية السودانية الدائرة حول الهلالية، مدونة أو مسموعة، فخلص منها ومن دراساته في المصادر والمراجع المتخصصة إلى ملاحظتين هامتين: الأولى هي قوله بأن التأثير الهلالي على السودان كان ذا شقين جانب سلالي وجانب قصصي^(٢٨). وهذان الجانبان هما عين ما تعرضنا له في التقديم عن تشعب الهلالية منذ كانت إلى فرعين وظيفيين هما الرواية التاريخية، والرواية الأدبية، مع إمكانية تداخلهما. وملاحظة عبدالمجيد عابدين الثانية هي التي قادت إلى الشك في وجود أية علاقة عرقية ذات اعتبار، تربط سكان شرقي بلاد السودان ووسطه مع بني هلال فقال :

" ومن الملاحظ أن معظم الجماعات التي تنسب إلي الهلاليين، أو إلى أبي زيد الهلالي، يعيشون الآن في غرب السودان. فإذا اتجهنا إلى الشرق وجدنا التأثير القصصي أقوى من التأثير السلالي. ولو أن الهلاليين قد دخلوا بجموعهم من طريق الشرق إلى الغرب، وسلكوا هذا الطريق الذي وصفته الروايات^(٢٩) لكان من المنتظر أن نجد لهذه الجموع بقايا في شرق السودان، يتسببون إلى بني هلال أو إلى أبي زيد. وهذا مالا نجده إلا في القليل النادر". (٣٠)

ثم إن هذه الحالات النادرة في المقتبس من عبدالمجيد عابدين تضخمت من بعد في كتاباته حتى تغيرت بها - كأنما دون وعي منه - وجهة نظره

السالفة، وذلك حينما كتب مقالة جامعة عن أثر الهلالية في السودان عام ١٩٦٣ م. فهو هنا ينسج من تلك الروايات التي احتج عام ١٩٦١م على إفاداتها التاريخية، ينسج منها (تغريبة سودانية) شاملة تبدوها بنو هلال من كَسلا في شرق السودان لتعبر فيه مراعي (البطانة) والنيل الأزرق، وتسير من قرية (الهلالية) إلى بلدة الحصاحيصا لتترك أثرا من رماد نيرانها، ثم تعبر صحضاحا على النيل الأبيض يسميه شعب المنطقة (مَخاضة أبي زيد) لكي تصعد القبيلة المغربية إلى كُردفان ثم دارفور. هنالك أيضا تترك لها عدة آثار يستشهد بها الشعب، ثم تطلع القبيلة نهاية من جادية السودان الغربية في طريقها إلى (تونس الخضراء). وإلى هذا التصور الأدبي لسيرة متصلة الحلقات تُجمل محمول السودانيين عامة عن تحركات بنو هلال جنوبي مصر، كما جمعها ورتبها الباحث، يجلب عبدالمجيد عابدين سنداً غير موفق من رؤياه التاريخية لتحرك الهلالي في السودان الشرقي والأوسط يقول فيه:

"وتتجلى آثار الهلالين وأنسابهم في شعبة جُهينة بصورة أوضح. ومنهم رُفاعة وهم اليوم قبيلة كثيرة العدد، يعيش معظمهم على جانبي النيل الأزرق. ولهم مساكن على الحدود الحبشية، وانسلخت جماعات منهم، في زمن ما، واتجهت صوب الغرب حتى بلغت كُردفان ودارفور وسكنت هناك. وتدل القرائن على أن رُفاعة السودان هم بقية من بني رُفاعة الهلالين الذين تحدث عنهم المقريزي، وكانت مساكنهم في زمانه في صعيد مصر الأعلى. ومن رُفاعة السودان فرع يعرف إلى اليوم باسم الهلالية، ولهم قرية في منطقة الجزيرة، بين النيلين الأبيض والأزرق، تسمى قرية الهلالية". (٣١)

لعل من دلائل التضارب في وجهتي نظر عبدالمجيد عابدين بين إلحاق الرُفّاعيين في النيل الأزرق بـجُهيّة أو بني هلال ذلك الغموض في كلمة "منهم" التي أكتدناها في مقتبسه السابق. فقد لا يسهل القول بأن المقصود هنا هم جُهيّة أو بنو هلال.

ومع ذلك فإن النظر في طرق دخول أعراب غرب وادي النيل إلى ديارهم ببلاد السودان الأوسط، يؤكد صحة ذلك التداخل الذي جرى بين أنساب الهلاليين والجهنيين كما يشير عبدالمجيد عابدين. لكن حقيقة ذلك التداخل بين أنساب جُهيّة وبني هلال في غرب وادي النيل، لا يَجِيز التأكيد على أن رُفّاعية النيل الأزرق هم من بني هلال، أو من بني سُليم، ولكنهم دخلوا في جُهيّة، لا يجوز ذلك كله إلا إذا اقترن التأكيد بتمحيص واف لمشكلة التواطؤ في أسماء فروع رُفّاعة التي سبق عدّها. فما هي مثلاً طبيعة العلاقة بين جُهيّة النيل الأزرق، وبين رُفّاعة الذين يعتقد عبدالمجيد عابدين، اعتماداً على أقوال المقرئزي والقلقشندي بوجود رُفّاعية في هلال، أنهم منهم؟ والإجابة على هذا السؤال تلزم عبدالمجيد عابدين بإبعاد أي ميل لجعل رُفّاعية النيل الأزرق فرعاً من جُدام، كما يمهّد لذلك أيضاً المقرئزي والقلقشندي، وقد يلغى بالمثل تعليق عبدالمجيد عابدين الذي يلحق رُفّاعة بجُهيّة إستناداً إلى ابن حزم كما ظننا. فلما لم يحمل عبدالمجيد عابدين حواراً قدماً حتى يحل معضلة ذلك التضارب، أصبح إيعازه بأن الرُفّاعيين المستوطنين في قرية (الهلالية) بالنيل الأزرق هم من بني هلال غير مستقر على دعائم راسخة.

ويمالّج يوسف فضل حسن، في إرجاعه أصول أهل قرية (الهلالية) إلى بني هلال، موقفاً مماثلاً. فهو يزّوج بين ما يرد في التاريخ والأنساب العربية

حتى القرن الخامس عشر الميلادي، وبين معطيات أشجار النسب السودانية، ومقالات التراث الشفهي التي جمعها هارولد مكما يكل عام ١٩١٢م. ثم إن يوسف فضل يحارر بين اثنتين من أشجار النسب الصادرة عن أعراب وادي النيل^(٣٢)، ليستبعد في النهاية تلك الأقول الداهية إلى أن رُفاعة النيل الأزرق هم طرف من جُهيئة. وبذلك يتمسك يوسف فضل بأن الرُفاعيين على النيل الأزرق هم جماعة من سليم، أقارب وحلفاء بني هلال. وهؤلاء، كما يرى يوسف فضل، كانوا قد صحبوا الهلالين إلى عيذاب وسواكن، ثم إنهم هبطوا معهم غربا إلى (البُطانة) وواصلوا السير إلى الغرب حتى بلغوا النيل الأزرق فأسسوا هنالك قرية (الهلالية)..

وكان على يوسف فضل حتى يصل إلى هذا أن يضعف إفادة شجرة النسب السودانية التي قالت: إن رُفاعة النيل الأزرق هم أنخلاف رافع بن محمد بن عامر بن ذبيان، وأنهم بذلك ينضرون تحت المجموعة الجهنية. هنا اعتمد يوسف فضل على تعليل قدمه المؤرخ البريطاني هولت، يشرح فيه هذا الأخير ما يظن أنها خلفيات معقولة لمزاعم الأصل الجهني لرُفاعة. فهولت يعتقد أن التجاور في ديار رُفاعة وجُهيئة بالديار الحجارية وفي مصر العليا، هو السبب في ذلك الاقتران بينهما نسبا كما يرد في بعض المصادر الشعبية السودانية^(٣٣) وربما بسبب من الركون إلي هذا التعليل من هولت، لا يمنع يوسف فضل فرع رُفاعة الذي أرجعه ابن حزم إلى جُهيئة، وهو رُفاعة بن نصر بن ذبيان بن رشدان بن قيس، إشارة منه أو تدبرا.

والذي قد يغري بهذا التدبر هو ميل المجتمعات التقليدية، ومنهم البدو، وحتى متحضرة الأعراب، إلى تكرار بعض الأسماء المميزة، لأجيال

وأحقاب عديدة. وهذه الحقيقة قد تكون وراء وجود اسم «ذبيان» عند الرُفاعة الجُهنية التي يذكرها ابن حزم، وكذلك في الرُفاعة الجُهنية التي تلحق بها شجرة النسب السودانية المذكورة أصول رُفاعة النيل الأزرق.

الاحتمال الأقرب هو أن انعدام الإشارة في وثائق المؤرخين العرب إلى أي مسار يسوق بني هلال إلى الجنوب من عَيْذاب بعد عام ٦٨٠هـ/١٢٨١م، هو السبب في اختلاف وجهتي نظر عبدالمجيد عابدين ويوسف فضل حول أصول رُفاعة النيل الأزرق. فأقصى ما يقوله المقرئزي عن دخول العربان إلى شرق السودان هو خبر مطاردة المماليك عام ٧٧٣هـ/١٣١٧م للأعراب في برية عَيْذاب حتى بلغوا سواكن^(٣٤). وعلى هذا يبنى يوسف فضل قوله: بأن رُفاعة سُليم كانت قد صحت بني هلال إلى عَيْذاب، ومنها انحدرتا سوياً إلى (البُطانة) حيث بقي هذا الفرع الهلالي السلمي في قرية (الهلالية) على النيل الأزرق^(٣٥). وبهذا المنهج يضعف يوسف فضل فرص انتماء رُفاعة النيل الأزرق إلى هلال مباشرة، أو إلى جُهنية أو إلى جُدّام، وذلك حسبما يتعدد التواطؤ الاسمي لرُفاعة عند ابن حزم والمقرئزي والقلقشندي.

قد تظهر علة هذا المنهج الأخير في استبعاده للمؤشرات النيرة، المستبطنة في الدلائل شبه المتفقة مع رأي يوسف فضل، وخاصة تلك المؤدية إلى احتمالات انتماء رُفاعة النيل الأزرق إلى جُهنية. فبجانب تطابق الأجداد، مثل ذبيان، لدى فرع الرُفاعي الجُهنّي الذي يذكره ابن حزم، وكذلك الذي تقول به شجرة النسب السودانية، هنالك اتجاه عبدالمجيد عابدين إلى القول مرة بانتماء رُفاعة النيل الأزرق إلى جُهنية. وهنالك العلاقة الباقية لعهد طويل بين الفرع العرّكي من رُفاعة النيل الأزرق، مع انتماء رُفاعة هذي إلى جُهنية شرق

السودان واقتران هذا الوضع بالتفرع العرقي، في الجزيرة العربية وصعيد مصر، خلال الحقب التاريخية المختلفة، من التجمع الجهني. وهناك شواهد أكثر حداثة تحيي من التراث الشفهي بسودان وادي النيل.

تعد إشارة عبدالمجيد عابدين في المقتبس السالف إلى افتقار شرق السودان ووسطه لأية مزاعم أصولية، تربط قبائله ببني هلال، منطلقا مناسبا لتركيب مؤدى التراث الشفهي المحلي القائل بانتفاء العلاقة بين رُفاعة النيل الأزرق والهلالين. فالمادة الشفهية التي جُمعت عام ١٩٧٨ م من راويين معروفين بقرية (الهلايسة) على النيل الأزرق تتمسك بالنفي التام، لوجود أية علاقة تربط المدعو هلال بن حمد بن رافع، جد فرع (الهلالية) من رُفاعة النيل الأزرق ببني هلال^(٣٦) ويسجل المؤرخ الشعبي عثمان حمد الله في الخمسينات من القرن العشرين قولاً آخر لبعض الرواة من هذه المنطقة يطابق ما سبق، إذ نسب الفرع الرُفاعي بقرية (الهلالية) أنفسهم إلى هلال بن حمد بن رافع، ولم يلحقوا أنسابهم ببني هلال بن عامر بن صعصعة.^(٣٧)

ويبدو أن التواتر في إرجاع أصل (الهلالية) الرُفافية بالنيل الأزرق، إلى جد ينسب لجُهيئة ويدعى هلال بن رافع، يكثر في المراجع السودانية. فمؤرخ شعبي آخر هو الفحل الفكي الطاهر يجعل هذه (الهلالية) من نسل هلال بن حمد بن رافع بن عامر ويحسبهم في القحطانيين.^(٣٨) ثم يكشف أحد الباحثين المحدثين أمر مخطوطة للأنساب السودانية مودعة في محفوظات جامعة درم ببريطانيا وعنوانها (كتاب معارف أصول العرب والنسب في السودان)، وقد كتبها راوية من قبائل الجعليين يدعى الحسن بن الحاج إدريس بن ضوا. في هذا المخطوط يقول المؤلف إن الرُفاعيين كانوا بالحبيشة وبديار البجة، ثم

إنهم انتقلوا إلى نهر النيل، ويعتدّهم هذا الكاتب في قبائل قحطان^(٣٩).. كذلك يذهب المؤرخ السوداني المعروف محمد عبدالرحيم، في محاضرة القاها عام ١٩٣٥ م بالقاهرة، للقول بأن الرُفّاعيين المستوطنين بالجزيرة السنارية - ما بين النيلين الأزرق والأبيض - هم من جُهيّنة^(٤٠).. وترد عند الرحالة السويسري بيركهارت، الذي طاف في عدة أنحاء من جزيرة العرب والسودان ومصر في القرن التاسع عشر، معلومة عن مقابلة جرت بينه وبين رُفّاعي من جُهيّنة قدم إلى السودان من بلاد العرب، عبر البحر الأحمر، عام ١٨١٤ ؛ لكي يزور أقاربه الرُفّاعيين بالنيل الأزرق^(٤١)..

فإذا واجه التقصي في الأصول الرُفّاعية بالسودان، وعلاقتها بجُهيّنة، مشكلة جذورها عند الرُفّاعيين أنفسهم. فربما حدث ذلك نتيجة لميل الرُفّاعيين السودانيين المتزايد، للانتساب للأشراف. وهذا الميل يمكن فهمه على ضوء من تعليقات ماكمايكل في تعليقه على أنساب السودانيين العرب. فالإلى جانب الذين يدعون نسباً فاطمياً أو علوياً، نرى الفروع الجعلية والشايقية يدعون أصلاً عباسياً. وفي المصول التالية يقابلنا الانتساب بغرب وادي النيل إلى كبار الصحابة.

وكان التزاوج الذي جرى بين الرُفّاعيين والأشراف بوادي النيل، قد جعل الرُفّاعيين يفضلون استمرار تعميم أصولهم باتجاه الانضمام جميعاً إلى البيت الطالبي. فمن المزايم الشعبية أن الانتساب إلى الأشراف يلحق من جهتي الأب أو الأم، لكن هذا الميل إلى الأشراف لا يعدم بديلاً آخر لدى الرُفّاعيين يكون أكثر توسطاً، ففي حالة فشلهم في إثبات الأصل الشريف لكل بطونهم، يفضلون الانتماء إلى جُهيّنة أكثر مما يتعلقون بالأصل الهلالي الذي ينذر ادعائه

بينهم . وهكذا يضع عجيب أبو الجن ، أحد الزعماء الرفاعيين في عام ١٩١٠م ، الأمر أمام ماكمايكل حينما يقول إن رُفاعة لو لم تكن لاحقة بالأشراف فهي بلا شك راجعة إلى جُهيئة^(٤٢) . .

فلما انتقلت تلك الملاحظات لدى عبدالمجيد عابدين وماكمايكل عن هلالية قرية (الهلالية) من المجال التاريخي ، إلى المجال الأدبي ، تضافرت واردات التسليم بها أمراً واقعاً . ويعطي ذلك التسليم ، لموقف يظهر الضعف في ثوابته التاريخية متانة وقبولاً غير أصليين . فماكمايكل يقدم عدة إحياءات تفيد بأن الأساطير الأصولية (Legends) الدائرة حول عبور أبي زيد الهلالي للنيل الأزرق عند موقع يجاور قرية (رُفاعة) القرية من بلدة (الهلالية) تبدو له ذات أساس معقول^(٤٣) . .

ويعتمد عبدالمجيد عابدين بعد ذلك على الحكايات الست التي جمعها ماكمايكل من أصراب كُردفان عام ١٩١٠م ، وعلى ما سمعه شخصياً عن بني هلال في السودان من أفواه الرواة السودانيين كي يضع (تغرية سودانية) متصلة الحلقات كما ارتأها عام ١٩٦٣م^(٤٤) . وكما تقول بعض تلك الروايات يجعل عبدالمجيد عابدين بداية هذه (التغرية) المحلية من كَسلا في المشرق ، ثم يعبر بالهلاليين النيل الأزرق عند قرية (رُفاعة) ويترك منهم بقية في قرية (الهلالية) للجاورة . بعدها يصير كوم الرماد الملحوظ حتى الستينات من القرن العشرين بموقع مسجد الحَصاحِصا ، على الشط الغربي للنيل الأزرق محطة أخرى من محطات سير الهلاليين غرباً . كذلك تظهر لمسيرة عبدالمجيد عابدين الهلالية المركبة من تلك الحكايات محطة تالية عند معبر النيل الأبيض ، لدى الضحضاح الواقع جنوبي مدينة كُوستي ، وتطلق عليه الروايات الشعبية اسم (مخاضة أبي

السودانية لا يتم إلا بنظم عقد ثعباني يحوط بجميع الأماكن التي منحها الذهن الشعبي السوداني أسماء هلالية، ساق ذلك إلى خلق هجرة محلية سودانية ملتوية ومصطنعة مثل أفهوان التنقل الهلالي الذي صنعه رواة المتن المطبوع من تفرية بني هلال. فذلك الخط الوهمي لتجوال الهلالين في السودان، يصعد فجأة من بلدتي (الهلالية) و(رُفاعة) على النيل الأزرق؛ ليتجه شمالاً حتى يمر بقرية (عَبود) أو ببلدة (٢٤ القُرشي) في امتداد مشروع الجزيرة المروية المسمى (المنَاقِل) جنوب الخرطوم. فهنا يسرد الرواة الشعبيون كيف وجدت (هلالة) وهو التحوير السوداني لاسم بني هلال، وقتاً خلال مسيرتها إلى تونس حتى تحفر في الحراء نقرات هائلات وتلعب فيها (العَيْتُوتُية)^(٤٦). وعلى بعد حوالي الأربعمئة كيلو متر إلى الشمال من المنَاقِل، وعلى نهر النيل السفلى مما يلي مصر، يرجع رواة قبائل الجعليين جماعة نخل هناك إلى بني هلال ويسمونها (تمر أبي زيد)^(٤٧). هذا في وادي النيل وحده. ويستطيع الباحث أن يتابع في كُردفان ودارفور من قطاع السودان غربي وادي النيل، أخبار أماكن عديدة، ربطت التفسيرات الشعبية ظهورها كما هي عليه، بطروق الهلالين لتلك المواقع. ونستطيع التوقف عن هذا الركض الخيالي وراء تعاليل السودانيين للطبوغرافيا الغربية، بأساطير عن بني هلال، بمجرد مانتذكر مطابقة هذه الظاهرة التراثية السودانية لما أسلفناه في الفصل الأول، عن عزو أهل الجزيرة العربية شعبياً، أصول الظواهر المجهولة إلى هلال الأسطورية.

يلاحظ أن الرواة الذين قدّموا لماكمباكل حكايات الهلالية السبع التي جمعها من كُردفان، كانوا ينتمون إلى قبائل لها أقدام راسخة في كُردفان بين الأعراب البدو. وتاريخ البقاء الطويل لهذه القبائل بكُردفان، وفيهم المُسَبَّعات

الأعراب البدو. وتاريخ البقاء الطويل لهذه القبائل بكُردفان، وفيهم المُسبّعات
وكِنانة والفَراخنة والحَوازمة، يقرّب حتماً إمكانية تأثر رواياتهم بحكايات أبي
زيد الهلالي المسموعة في وادي النيل وشرق السودان. ثم إن هؤلاء الرواة لا
يملكون إلا أن يطوّعوا نماذجهم المحلية من أخبار بني هلال ومثيلاتها مما تحييتهم
من جهات الكون الأربع، بالشكل الذي يساير العينات النيلية والشرقية،
ماداموا يقومون تحت التطبيع على ثقافة قوية وطاغية مثل ثقافة وادي النيل،
خاصة خلال الحقب الزاهرة لهذه الثقافة بعد القرن الثامن عشر الميلادي.

تميل الروايات الهلالية الشائعة في وادي النيل: وسطه وأسفله، وشرق
السودان عامة، إلى تصوير مسيرة بني هلال على أنها (تغريبية) من ديار في
الشرق أجذبت، ثم ذهب إلى تونس الخضراء في الغرب، وتلك رواية لا
تشمل دارفور ولا تشاد وربما شذت موريتانيا. لهذا فإننا لا نستغرب على
الإطلاق اتفاق الرواة الكُردفانيين شبه التام، في تأثرهم القوي بوادي النيل،
على تكرار نفس هذه العينة من السيرة الهلالية، ومن ثم القول بقدوم الهلاليين
من كَسلا في شرق السودان، ثم عبورهم النيلين الأزرق والأبيض إلى الشط
الغربي حتى يطلعوا إلى تونس. وبمعنى آخر فإن اتجاه هؤلاء الرواة من كُردفان
للتمسك بالتغريبية العابرة لرافدي النيل ومدّهم هذه (التغريبية) على طول حزام
محاذاً للعبور المصري، يمثل مخصصاً للقطر السوداني بأكمله، يمكن النظر إليه
على أنه نتاج لتأثرهم ثقافياً بالصورة المتواترة الإجمال العربي المشرقي الأساسي
على تغريبية بني هلال، في خطوط سردها المعلومة والسائدة ببلاد العرب
والعراق والشام ومصر على السواء.

سجل عدد من الباحثين في التراث الشعبي بسودان وادي النيل خلال

الاعوام ١٩٦٨م ومابعدھا، عينات من السيرة الهلالية في شرق السودان ووادي النيل، قدم أصحابھا بعضها بمصاحبة العزف على الربابة^(٤٨). ورواة هذه العينات كانوا أحيانا من قبائل الرشايدة، وأحيانا من الصناعات المتجولين القادمين إلى السودان من مصر، هذا بالإضافة إلى رواة يستحبون تراثا نيليا متراكما. أما الرشايدة فلم يتركوا شرق السودان إلا من ثمانين عاما، وقبلها كانوا في جزيرة العرب والصحراء الشرقية لمصر العليا^(٤٩) وهذا الموقف يؤكد استمرار غزو النموذج المشرقي الراج بيلاذ العرب والشام ومصر لمناطق شرق السودان ووادي النيل الأوسط.

ليست بين أيدينا إذن أية دلائل تاريخية تستطيع أن تقنعا بوصول جماعات معتبرة من بني هلال، عن طريق شرق السودان الأعلى إلى النيلين الأزرق والأبيض، ثم سعيهم لعبور النيلين إلى كردفان ودارفور. ويمثل إرجاع أصول قرية (الهلالية) على النيل الأزرق إلى رُفاعة جُهينة، بجانب أن اسمهم إنما يعود إلى جدهم هلال بن حمد بن رافع الذي لا يتتمي إلى بني هلال، يمثل كل ذلك تبيانا معقولا لمشكلة أنتجها في تاريخ أواسط بلاد السودان أيضا، ما يعرف في دراسات الأنساب العربية عامة بالتواطؤ الاسمي بين الآباء والأجداد المؤسسين لفروع القبائل^(٥٠). . . ويسند هذا الإضعاف لعبور بني هلال النيلين إلى الغرب، ذلك النفي القاطع الذي يقدمه يوسف فضل لوجود أية شواهد توحي بأن الأعراب البقارة — رعاة البقر — بكردفان ودارفور قد جاءوا عابرين النيل بفرعية من الشرق^(٥١). والأسباب المرجحة لهذا النفي خاصة بشأن الموضوع الهلالي، موفورة في الدلائل التي تقدمت حول انتساب أهالي قرية (الهلالية) إلى رُفاعة الجُهينة.

بأن الحركة الهلالية في السودان، على صعيد الرواية التاريخية، إنما ترتبط أساساً بأعراب البقارة، وبأبناء عمومته المنضوين حالياً تحت جُهينة، من رعاة الإبل وبعض المستقرين بكُردفان ودارفور وتشاد من بلاد السودان العريض جنوب الصحراء الكبرى. فإذا انعدم ادعاء النسب إلى بني هلال في شرق السودان، ووادي النيل كما يقول عبدالمجيد عابدين^(٥٢)، كان ذلك مؤشراً لفسيام رأيين مؤسسين تأخذ بهما. الأول هو أن بني هلال لم يتوغلوا بعدد معقول في عمق شرق السودان، ولم يكونوا هنالك بالقدر الكافي حتى يعبروا النيلين الرافدين إلى كُردفان ودارفور. والرأي الآخر هو أن الفئات الهلالية التي جاءت إلى بلاد السودان الشرقي من الغرب، خاصة وسط البقارة والأبالة - رعاة الإبل - لم تعبر النيل الأبيض فتذهب شرقاً ومن ثم لا دليل على تأسيسها بوادي النيل أو مايقع شرقه كيانا معتبرا لبني هلال.

هوامش الفصل الثاني

- (١) وردت الإشارة لهروب بني هلال في قصيدة لأحد بني حمير، قال:
وولت هلال خشية الحرب شرذاً وبؤيو قيس أبعدت حيث حلت
وربما ألح النميري ببؤيو قيس إلى كثرة بن هلال وأهميتها بأرض المعسدة في القرن الثالث الهجري /
التاسع الميلادي (المقرئ في تحقيق مصطفى محمد مسعد: ١٩٧٢ : ٣٦٧).
- (٢) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقرئ في تحقيقه للمقرئ (١٩٦١): ١٣٦، ويوسف فضل حسن
(١٩٧٥): ٤٥.
- (٣) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٣): ١٧، ويوسف فضل (١٩٧٥): ٤٦٠.
- (٤) المقرئ والنوري وابن الفرات في تحقيق مصطفى محمد مسعد (١٩٧٢): ٣٣٤، ٢٢٤، ٢٦٩ على
التوالي.
- (٥) النوري في تحقيق مسعد: السابق: ٢٢٣ - ٢٢٨.
- (٦) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٣): ١٧. وفي تحقيقه للمقرئ (١٩٦١): ١٥٢.
- (٧) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٧١. . والبقرة هم الأعراب البدو الذين ملكوا معاجهم من الإبل
إلى البقرة منذ القرن السادس عشر الميلادي، وهم يتشرون على طول الخزام الأوسط من جمهورية
تشاد، وعلى الجزء الغربي الأوسط من الجمهورية السودانية بکردفان ودارفور.
- (٨) الفلقشندي (١٩٨٠): ٤٤٣ - ٤٤٤.
- (٩) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٥٩.
- (١٠) ماكمايكل (١٩٦٧) ج ٢: ١٨١ - ٢١٣.
- (١١) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٥٩، ٢٥٢ - ٢٥٣.
- (١٢) ابن حزم (١٩٧٧): ٣٥٨، ٣٤٣، ٣٥٥، ٢٨٩، ٤٤٤، ٤٤٧، ٤٤٨ على التوالي.
- (١٣) الفلقشندي (١٩٨٠): ٢٦٤.

- (١٤) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٥٩ .
- (١٥) المقرئزي (١٩٦١): ٦٨ .
- (١٦) السابق: ١٢ و ٢٨ .
- (١٧) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقرئزي (١٩٦١): ١٣ هـ و ١٤٩ .
- (١٨) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٣): ١٧ .
- (١٩) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٥٩ . وعرك قرع من جُهينة ببلاد العرب، انظر حمد الجاسر (د. ت) بلاد ينبع: ٢٠٥ .
- (٢٠) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقرئزي (١٩٦١): ١٢٩ - ١٣٠ .
- (٢١) يوسف فضل حسن (١٩٧٥): ٤٧ .
- (٢٢) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقرئزي (١٩٦١): ١٣٠ - ١٣١ ويوسف فضل حسن (١٩٧٥): ٤٨ .
- (٢٣) عطية القوصي (١٩٧٦): ٩٧ .
- (٢٤) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقرئزي (١٩٦١): ١٤٦ .
- (٢٥) آركل (١٩٦١): ٢٠١ .
- (٢٦) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقرئزي (١٩٦١): ١٤٧ .
- (٢٧) يوسف فضل حسن (١٩٧٥): ٥٣ .
- (٢٨) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقرئزي (١٩٦١): ١٤٧ .
- (٢٩) يشير بذلك إلى الروايات الشعبية السبع التي جمعها ماكمايكل عام ١٩١٢م من أهرا ب كردفان، وكلها تحدثت عن أبي زيد الهلالي وعشيرته. وتُنبئ عدة روايات من هذي، لتصوير تغريبة محلية منبعها شرق السودان ووسطه، ومسارها من جهات كسلا في الشرق وعبر النيلين الأزرق والأبيض إلى كردفان بغرب النيل، ثم صعدوا إلى تونس. انظر هارولد ماكمايكل (١٩٦٧): (٢٣١) - (٢٣٤) .

- (٣) عبدالمجيد هابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٥٢.
- (٣١) عبدالمجيد هابدين (١٩٦٣) ١٧.
- (٣٢) هاتان الشجرتان اطلق عليهما ماكمايكل، ويوسف فضل الأرقام (ب ١) أو (د رقم ١). و(ب ١) هي التي تسوق الرُقاعيين تجاه الإنضمام إلى جُهينة، بينما تجعلهم (د رقم ١) في مفسر وفروعها. وانظر ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ٢ : ١٦ - ٦٠ و ١٨١ - ٢١٣ ويوسف فضل (١٩٧٣): ٢٠٤ و ٢٠٩.
- (٣٣) يوسف فضل السابق: ١٥٩.
- (٣٤) عبدالمجيد هابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١). ١٤٩.
- (٣٥) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٥٩.
- (٣٦) مقابلة: الهادي أحمد عبدالله وعبد الرحيم جبارة: الهلالية في ١٥/١٢/١٩٧٨ انظر إبراهيم إسحاق إبراهيم (١٩٨٤) ملحق المصادر الشفهية.
- (٣٧) عثمان حمد الله (د. ت) كتاب التعارف والمشيئة: ٢٠٧.
- (٣٨) الفحل الفلكي الظاهر (١٩٧٦) ٩٧ - ١٠٠.
- (٣٩) فيصل محمد موسى (١٩٧٩): ٩.
- (٤٠) محمد عبد الرحيم (١٩٢٥): ٢٣.
- (٤١) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١ : ٢٣٩. ويعتمد محمد عوض محمد (١٩٥): ٢١٦، يعتمد على هذا الدليل في المقام الأول ليرجع انتهاء رقاعة النيل الأزرق إلى جُهينة.
- (٤٢) ماكمايكل : السابق ج ٢٣٩١ - ٢٤٠. وانظر العلاقة بين رقاعة النيل الأزرق والأشراق، عند عبدالغفار محمد أحمد (١٩٧٤): ٧٩ - ٩٢.
- (٤٣) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١ : ٢٤٠.
- (٤٤) عبدالمجيد هابدين (١٩٦٣): ١٨ - ١٩.
- (٤٥) السابق: ١٧ - ١٨، والفحل الفلكي الظاهر (١٩٧٦). ٢، ٢٢، ٣١، ٨٩. وعند ماكمايكل (١٩٦٧)

- ٤٦) خالد حسن صلاح: مشافهة: ١٣/١/١٩٧٩ . ولعية " الميكنوية " اختبار جماهي لقوة جماعتين متنافستين ؛ وقد أرجع عبدالله عبدالرحمن الضير (١٩٦٧): ج ١ ، ٤٢ ، أرجع أصلها إلى الألعاب المعروفة قديما في جزيرة العرب .
- ٤٧) سيد حامد حريز (١٩٧٦): ١٣ - ١٤ .
- ٤٨) الشيخ درويش مشافهة: ٧/٩/١٩٧٩ ، والطيب محمد الطيب، مشافهة: ١٢/١٠/١٩٨٠ م وهما باحثان في التراث الشعبي .
- ٤٩) يوسف فضل حسن (١٩٧٥): ١٤٠ .
- ٥٠) نؤاد حمزة (١٩٦٨): ١٣٢ .
- ٥١) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٣٧ - .
- ٥٢) راجع المبحث الثاني من الفصل الثاني ، ص ٦٤

الفصل الثالث

تسريقة بني هلال: من المغرب إلى كُردفان (١)

- ١ - عبور الصحاري الأفريقية الكبرى.
- ٢ - الانسحاب الكبير نحو الجنوب الشرقي.

عبور الصحاري الأفريقية الكبرى

توطئة منهجية:

تنبع حاجة مستمرة للاستفادة من مناهج علم الاجتماع عند البحث في مسألة كالتاريخ للأنساب. وقد يحدث هذا انطلاقا من طبيعة الاشتغال بدراسة مجموعة سكانية ذات تماسك اجتماعي مميز مثل القبيلة^(١). مثل هذا يواجهنا في استقصائنا للأصول الهلالية للأعراب المتوغلة في إفريقية جنوبي الصحراء الكبرى. وقد نجتمع عدة مؤشرات للتلاقح بين مناهج علمي الاجتماع والتاريخ، في دراسة الوضع القبلي، استنادا إلى إفادات الجماعات والأفراد المعاصرين عن رؤياهم لماضيهم وحاضرهم. فالمؤرخ أيضا كعالم الاجتماع، لا يستغني عن الشروح التي يقدمها الناس المعاديون لكل ظاهرة يراقبونها، أو يشتركون فيها، أو يرثونها تاريخيا^(٢).

لنفترض أن أحد الرواة كان يقدم شرحا لمواقف مجموعته السكانية، بخصوص مسائل اجتماعية معينة، كالزواج أو طرق الفصل بين المتخاصمين. هذا الشرح بأبعاده الرمزية والمكانية والاجتماعية، قد يستفيد منه عالم الاجتماع في توصيف مؤسسة اجتماعية فعالة عند تلك المجموعة السكانية. وفي الوقت نفسه قد يستغل المؤرخ تلك الشروح لعقد مقارنة بين شكل هذه المؤسسة الاجتماعية في حاضرها، وبين شكلها في ماضيها. وهكذا في الحالتين اجتماعيا أو تاريخيا، لا بد من الاستفادة من شروح الرواة في موازنات العلوم الاجتماعية لموادها.

والكلام عن الموازنات يقود إلى المكانة التي تحتلها المقارنة في منهجي

التاريخ والاجتماع على السواء. فقد تفيدنا المقارنة في دراسة الانساب الهلالية إذا أخذناها على النحو التالي: نحن نراقب المؤسسات والمسميات الحاضرة للجماعة السكانية التي ندرسها لأجل التعرف على التغيرات التدريجية التي تطرأ عليها. وهذه التغيرات التدريجية المعاصرة، يمكن أن تساعد في إلقاء ضوء نافذ على طرائق التغيير السائدة في الماضي وأساليبها وعلى مؤسسات هذه الجماعة ومسمياتها. ثم تقودنا المقارنة بين طرائق التغيرات في الماضي والحاضر وأساليبها إلى منهج لتفسير المواقف السالفة في المجتمع، خاصة التي لا نجد لها شواهد ثابتة، بواسطة قدر من التخمينات والفروض التي تجاري أساليب التغيير السائدة حالياً.

هنا قد نكتشف كيف يعمل ذهن أكابر القبيلة في تحويل أجداد وأوطان وأحداث جديدة أو انتحالها مقابل إسقاط أجداد وأوطان وأحداث قديمة، أو تناسيها وذلك عند مجاراتهم لنمط نفمي قبلي عتيق، بقي في ذاكرة القبيلة دهوراً. وهكذا لا نفع في الخطأ التقليدي الذي كان يأخذ بأقاويل الأصل الأبوي الواحد لتجمعات قبلية ضخمة وبادية الاختلافات مثل جبهة غرب وادي النيل وكأنها من الثوابت والمسلمات.

تنير هذه المسألة في صنعة الانساب وتداخلها ظاهرات متوازية لاحظها في جزيرة العرب من مؤرخي الانساب المحدثين كل من فؤاد حمزة وحمد الجاسر^(٣). . . يقول الجاسر:

‘الامتزاج والاختلاط بين قبائل الجزيرة نشأ مع نشوء تلك القبائل نفسها؛ لأن حياة القبيلة كانت تقوم على أساس التجمع بمختلف الوسائل: كالقراية والتحالف والتجاور، وللتشارك في المنافع، فهي منذ القدم وإن كانت

تنتمي في الأصل إلى جد واحد غير أن أثر هذا الانتماء يكاد ينحصر بمجرد الاعتراف إلى اسم جامع، وهو يضعف أو يقوى بسبب ما يعتري من يعتري إليه من قوة منشؤها الكثرة بمختلف وسائلها، أو ضعف يحدثه التفرق من جراء الحروب وغيرها من الأسباب^(٤)..

نقطة أخرى في صالحي التلاحم بين علمي الاجتماع والتاريخ، خاصة ذلك التاريخ الذي يتعامل مع التراث الشفهي على أنه مصدر معتبر. تتمثل هذه النقطة في ضرورة الاحتكاك المباشر بين الباحث والجماعة التي يدرسها. هذا الوضع يميز منهج التراث الشفهي، ويباعد بين قدراته وقدرات ذلك التاريخ القائم على الوثائق المجردة، والموجودات المادية الأخرى.. ففي تناول تلامذة التراث الشفهي وعلم الاجتماع المحلي، أن يستفيدوا من الوثائق لترجيح الاختيارات التي توصل إليها أبحاثهم، وكذلك لفتح آفاق جديدة نحو المزيد من التساؤلات التي تطالب الرواة بتحديد مواقفهم منها. وهذا بالطبع يثري منابع المادة المصدرة عند الحقلين، طالما يمثل الرواة لحد ما، غالبية الجماعة قيد الدراسة. لكن المؤرخ الذي لا يركن إلا للوثائق يحرم مادته من فرص ذلك الإثراء الميداني؛ نتيجة لسوء ظنه الأساسي بالتراث الشفهي. وهو بذلك إنما يمنع عن مادته منبعاً غنياً لايجاد احتمالات تاريخية إضافية، ناشئة من الذكرى الجماعية للرواة الحاليين.

وهكذا تتسلح مناهج التراث الشفهي في هذا الفصل والذي يليه، ببعض الوسائط المنهجية التي عرفت في علم الاجتماع، خاصة عند تفسير النوازع الكامنة وراء التحريفات والتعديلات والانتحال في الأنساب. والاستفادة من وسائل البحوث الاجتماعية وافساح المجال لها، للتأثير في مناهج التراث

الشفهي لتكون مصدراً مهماً للتاريخ، يبدو في بعض الأوضاع، أمراً يخدم بجدية الاتجاه الشامل (Holistic) المنادي بتداخل التخصصات العلمية في الدراسات المتجانسة، وهو اتجاه قد ثبتت جدارته الأكاديمية نظرياً وتطبيقياً.

رعاة الصحراء الكبرى:

من العسير تحديد أي من القبائل العربية تلك التي افتتحت طرق الهجرات البدوية إلى بلاد السودان الأوسط، عبر الأودية المنصبة في نهر النيل بطول شطه الغربي، أو عبر الطرق الصحراوية التي صارت من بعد منافذ تجارية نشطة مثل درب الأربعين المذهب بين أسبوط ودارفور، ثم على المسالك التي شبت فوق كثبان الرمال المتنقل في الصحراء الليبية والبقية الغربية من الصحاري الأفريقية الكبرى. لكن خروج القبائل الأعرابية المتعرضة لمشكلات مع حكامهم المصريين أو سواهم، نحو الحدود، حتى يجدوا أنفسهم لدى مناطق أقرب إلى الأراضي السودانية، قد يغريها بإرسال الرواد في طلب الأخبار عن المراعي والمساقى في المسموع بها من البلاد قدامهم، ثم الاستعلام عن إمكانيات النجوع والانتقال بالمرّة إلى هاته الأوطان الجديدة الواقعة بعيداً عن دائرة نفوذ السلطات التي يخاصمونها.

ويعطينا عبور بني هلال للسيل غرباً هارين من أرض الممدن بعد عام ٢٥٦هـ/٨٦٩م، أبكر هذه الاحتمالات لتسرب تلك الأحلاف الهلالية إلى أواسط بلاد السودان، كما يمكننا أن نضيف إلى تلك المعلومة، الإشارات المتكررة لبقاء قطاع من بني هلال بمصر، متخلفين عن موجة انسياحهم الكبرى إلى إفريقية عام ٤٤٣هـ/١٠٥١م. فمن المعلوم أن المتخلفين بمصر قد اتجهوا

إلى الصعيد وحطوا رحالهم هناك^(٥). ولما كان الصعيد يستوعب شطي النيل شرقا وغربا، فإن التواصل بين البطون والعشائر لا بد أن يضيف مع الزمن القلة إلى الكثرة، من الكيانات الهلالية التي نجد لها خلال العصرين الأيوبي والمملوكي على الخصوص دوافع مقنعة بالهجرة إلى بلاد السودان الأوسط.

وضمن هؤلاء المتسقلين إلى السودان، عن رغبة أو رهبة، نضع في الحسبان بني هلال الذين شاركوا (حربان) الصعيد في الحملات المملوكية على سمامون ملك دولة المقرّة النوبية المسيحية عام ٦٨٦هـ / ١٢٨٧م، كما تقدم في الفصل الثاني. فعبدالمجيد عابدين ويوسف فضل حسن يتفقان على أن تلك الأعراب لم ترجع كلها لمصر، وأنها ربما سارت نحو الجنوب الغربي متوغلة في بلاد السودان^(٦) ثم تجمع إلى مصير أولئك مصائر البقايا الهلالية التي تورطت في الفتنة بين المماليك، والتجمع الجهني العركي في الأعوام ٧١٨هـ / ١٣١٨م - ٧٥٢هـ / ١٣٥١م بالصعيد^(٧).

والى هنا تتوقف المصادر الوثائقية الإسلامية عن التكلم عن بني هلال، إذ يضيع ذكرهم وأحلافهم في الاسم الشامل للعربان المصرية، أو في التكرينات القبلية ذات السمعة المغيرة أو المستجدة الاعتزاء، والتي ترد أخبارها في المصادر الإضافية غير الوثائقية. والمصادر الإضافية التي تعتمد عليها معظم دراسات الأنساب للقبائل الأعرابية المنتشرة جنوبي الصحراء الأفريقية الكبرى، تتجمع تحت أربعة بنود أساسية. أولها دراسات المؤرخين المحدثين. ثانيا، كتب الجغرافيين العرب، والرحالة الغربيين المتجولين في أفريقية. ثالثا، الدراسات اللغوية والإثنوغرافية والآثرية إن وجدت. رابعا، التراث الشفهي الذي يجمعه الباحثون من رواة القبائل البدوية العربية، والمستقرين بجوارهم في الحزام السوداني، الواقع جنوبي الصحراء الكبرى، من تشاد إلى النيل الأبيض.

الحزام السوداني، الواقع جنوبي الصحراء الكبرى، من تشاد إلى النيل الأبيض. ويتبع هذا البحث الساعي للربط بين الأسماء التقليدية للقبائل العربية، ومسمياتها الجديدة في أوطانها الأفريقية، منهجا استعمله أغلب أصحاب المصادر الإضافية التي عرضناها. وقد جاراها فيهما من علماء الأنساب العربية بأفريقية كل من الإداريين الاستعماريين: البريطاني هارولد ماكمايكل، في حقله السوداني، والفرنسي إتش كاربو، في حقله التشادي. ثم سار على أثرهما في الدراسات السودانية عبدالمجيد هابدين، ويوسف فضل حسن، ومصطفى محمد مسعد. ويعتمد هذا المنهج على البحث عن التشابهات اللفظية، أو الوصفية، بين مسميات القبائل ومكونات الثقافة القبلية عامة، بين الماضي والحاضر تارة، وبين المنطقتين اللتين قد تتباعدان جغرافيا، وإن أمكن قيام جسور تاريخية بينهما. هذا مع الاهتمام باحتمالات المزوجة بين المشتقات الاسمية للعشائر المتباعدة زمانا ومكانا، مهما تحورت تلك الأسماء، طالما توفرت القرائن الدالة على إمكانيات الاتصال النسبي بين هذه العشيرة وتلك.

لعل دوافع الانسياح إلى بلاد السودان كانت بالنسبة للعربان المصرية المحدد الأساسي لما صارت إليه أحوالهم فيما بعد. فالذعر الذي أصابهم من المطاردات المملوكية، والتقتيل الجماعي لفلولهم الهاربة، كما يصفه يوسف فضل نقلا عن المقرئ وابن إياس، كان كافيا لإعطائنا ملمحا مفيدا عن إعادة تشكيل البناء القبلي للعربان، وفقا لتحالفات جديدة في المواقع التي يجتمع فيها شملهم بأرض الأمان بعيدا عن السيف المملوكي^(٨).

ثم يلخص يوسف فضل حسن الموقف كله في استعراضه لسلسلة الكوارث التي حلت بالأعراب المصرية. فالسلطة المملوكية، فيما يبدو، أرادت أن تروضهم وتلزمهم بالاستقرار ومن ثم بتغيير نمطهم المعيشي. فلما قاوموا

ذلك لجأ المماليك إلى العتف. بل ربما لم يكن أمام العربان عندئذ أفضل من الاستفادة من تجارب الجماعات التي سبقتهم إلى بلاد السودان منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وذلك باطراد الهجرة جنوبا. وزاد هذه الدوافع حدة لجوء المماليك لعناصر بربرية معادية، من أجل إراحة الأعراب من الصعيد ومزاحمتهم في البوادي والخواضر مثل الهوارة. ثم إن سني المجاعات والأوبئة المترادفة منذ عام ٧٢٥هـ / ١٣٢٤م بمصر العليا، كانت بالنسبة لخروج العربان من الصعيد حافزا ملحاحا آخر لا يقبل التأجيل^(٩)

إن مظهر الفرار العشوائي الذي ارتبط بهجرة الأعراب المصرية إلى السودان كان طبيعيا أن يملئ على تكوينهم القبلي البديل ببلاد النوبة وإلى الجنوب منها نموذجاً جديداً في شكله ومسمياته، ولكنه قديم في أساليب صياغته. فالأنساب العربية لم تكن يوماً هياكل صلبة لا تقبل التطويع ألته^(١٠) بل ربما نحسن ملاحظة تلك المرونة في الأنساب العربية إذا ما نظرنا إلى الصياغة المتجددة للأنساب على أنها أداة (ديناميكية) تهدف للإفصاح عن الاتجاهات العصبية القبلية، التي لا تنظر غالباً للروابط العرقية إلا في إطار المصالح المشتركة للجماعات السكانية المعنية. وهذا لا ينفي كون العصبية القبلية إنما تميل في أغلب الأحوال نحو الروابط الكلية للجماعات السكانية في صورة من الإدعاءات العرقية التي لا تقبل الشك، من زاوية نظر أصحابها. وهكذا كلما نقلت البيئات الطبيعية والاجتماعية فروع القبيلة التي نبحث في أنسابها من واقع إلى واقع مغاير، حق لنا أن نتوقع منهم المزيد من الاختلافات في تصوراتهم لأنسابهم.

كان النموذج القديم لاستمرار إعادة صياغة الأنساب العربية ركزا على شقين من العصبية هما: العصبية الأصلية، والعصبية الطارئة. فالعصبية

الأصلية تقوم على علاقات القربى والأرحام، والعصية الطارئة تقوم على نتائج الاستلحاق القبلي، التي تتخذ اشكالا عدة، منها الولاء والجوار والاستعباد.^(١١) وعلى هدي من هذا النموذج يعبر يوسف فضل حسن عما حصل للعربان بعد وصولهم إلى السودان. فالتكوين القبلي للأعراب يفتح ويتوسع بتأثير من اصطناع التحالفات الجديدة، وانضمام أعضاء جدد من القبائل المغايرة لهم، والأخذ باسم قبلي جديد، وأحيانا بمجرد تغيير الأوطان. والنتيجة هي تفضيخ بعض الأسماء تفضيخا هائلا، مثلما حدث لجبهة غرب وادي النيل، وتلاشي أسماء معينة مثل ربيعة وبنو جعد الذين كانوا بالصعيد وشمال السودان واستمرار أسماء أخرى لمدد أطول، مثلما حصل لفزارة كردفان ودارفور^(١٢)، ولبنو هلبا الجذاميين وبنو عطية..

وقد نخلص إلى أن الاندماجات القبيلة، التي صاحبت الهجرات العربية إلى بلاد السودان الشرقي والأوسط، كانت قد تأسست على هياكل تشكلت بأدوات تقليدية، ولكن على نهج مبدع. وظاهر هذا النهج هو الأبنية المتخيلة للعلاقة بين جد الفرع القبلي المستلحق — بفتح الحاء — وبين الجد الأكبر للمجموعة التي استلحقته. أما لب النهج فهو مبدأ القبول بالتحالف الجديد على أنه واقع قبلي مستجد، له التزاماته ومغرياته..

يكاد المؤرخون المحدثون يتفقون على أن طوائف ضخمة من الأعراب، لا بد أن تكون قد سلكت الطريق المؤدي من صعيد مصر إلى شمال كردفان ودارفور، متابعين للنيل أو محاذين له، وموغلين في الصحراء الغربية. ثم إنهم توزعوا على مسارب الأودية الغربية التي تصب في النيل، مثل وادي الملك، ووادي المقدّم، النازلين من أعالي كردفان ودارفور. وبعضها تفرق به السبل من هناك، حتى أوصلتهم إلى شمال تشاد^(١٣) لكن هؤلاء المؤرخين لم يتفقوا حول

المزاعم القائلة بدخول قطاعات من الأعراب إلى بلاد السودان الأوسط، عبر الصحراء الليبية والجزائرية، قادمين من شمال أفريقية.

ماكمايكل كانت له نبرة موافقة أحيانا لفكرة عبورهم الصحراء الكبرى، ومخالفة في أحيان أخرى لذات الرأي. فهو يؤكد أن بني عُقبة سكنوا يوما بشمال أفريقية، وبعدها ذهبوا جنوبا من طرابلس الغرب حتى اختلط بعضهم بالفلاتة^(١٤) ويبدو أن ماكمايل يتأثر هنا بما ينشره الفلاتة (أو الفلاني) عن أن جددهم هو عُقبة بن نافع^(١٥). وقد لا يلاحظ ماكمايكل، أولا يهتم بأمر النواطق الاسمي الوارد في عُقبة. وفي موضع ثان يشير ماكمايكل إلى مايورده كل من الحسن ابن الوزان (ت. ح ٩٥٧هـ / ١٥٥٠م) والباحث الفرنسي مارمول (ت. ح ١٥٢٠م) عن أن بني عُقبة يمثلون فرعا من بني هلال. فبتلك الصفة يجعلهم مارمول بالجزائر في القرن السادس عشر الميلادي، بينما يذهب الحسن بن الوزان إلى وجودهم في تونس في القرن نفسه^(١٦)

ثم تدفع قضية بني عطية ماكمايكل مرة أخرى باتجاه مساندة فكرة دخول الأعراب إلى بلاد السودان الأوسط عبر الصحراء الليبية أو الجزائرية. فبنو عطية هؤلاء كانوا أيضا مع بني هلال ضمن فرع الأتبج، عندما انساح ذلك التجمع الهلالي في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي من مصر باتجاه المغرب. هكذا تقدم في إجمال ابن خلدون لتكوين هذه الأعراب. ويجد ماكمايكل عند ابن خلدون أن بني عطية المذكورين استقروا بجهات قسطنطينة في الجزائر. ثم إنهم ضعفوا من بعد حتى ضاع ذكرهم. وبهذا الضياع الاسمي لبني عطية يتعلق ماكمايكل ؛ ليضع احتمالا مفاده أنهم ربما هاجروا إلى بلاد السودان^(١٧).

ومع هذا فإن ماكمايل كما يلاحظ محمد عوض محمد يناقض نفسه

تماما في هذا الشأن عن عبور الأعراب للصحراء الكبرى^(١٨). فماكمايكل يؤكد مرة ألا مجال للشك في أن أعدادا كبيرة من الأعراب قد اندفعت جنوبا من تونس والجزائر ومراكش إلى أواسط بلاد السودان، في القرون التالية للانتساح الهلالي في القرن الحادي عشر الميلادي^(١٩). ومع ذلك فاتجاه نقاش ماكمايكل يقوده عموما إلى تفضيل الرأي المعاكس القائل بأن مزاعم الأعراب الحاليين في بلاد السودان الأوسط عن أن أصولهم القبلية قد جاءت من شمال إفريقيا إنما نتجت عن تأثير ثقافي. ولأجل التمسك بهذا الرأي يتعلق ماكمايكل بعبارة ابن خلدون التي تشير إلى تكاثر جُهينة ببلاد النوبة والحبشة، في النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي. وكذلك فإن أقاويل الرحالة الأجانب عن أعراب بلاد السودان الأوسط، وعاداتهم وإفادتهم الدائرة حول قدومهم أصلا من الشرق، تعد عند ماكمايكل دلائل تقوى وتدعم رأيه عن دخول كل هذه الأعراب السودانية عن طريق البحر الأحمر، أو على الطريق النيل^(٢٠). ويعد هذا تعجلاً مريباً من ماكمايكل، فأعراب إفريقيا أجمعون، مهما داروا في اتجاهاتها، سيقولون في النهاية بمنبعهم المشرقي لأن أجدادهم الأوائل إنما يجيئون قطعاً من بلاد العرب.

لعبدالمجيد عابدين رأي صريح حول جدوى القول بأن الأعراب سلكوا هذا الدرب الصحراوي المؤدي من شمال إفريقيا إلى بلاد السودان الأوسط. ويتفق معه محمد عوض محمد حول مبررات القول بأن قطاعات من العربان كانت قد قدمت إلى المناطق جنوبي الصحراء الكبرى، عبر المقارات الليبية والجزائرية^(٢١). لكن يوسف فضل يذهب إلى استبعاد هذا الاحتمال الأخير مع الاحتفاظ لنقاشه بشيء من الحذر. ففي استعراضه لعلاقة بني عطية مع الأتبيج وبني هلال كما ترد عند ابن خلدون يلمح يوسف فضل إلى مواقف

رأيه يأتي على هيئة الاحتجاج ضد بعض الاحتمالات التي وردت لديهم .
فيوسف فضل يكتب: 'إن الإيعاء بأن بعض بني عطية قد جاءوا مباشرة عبر
الصحراء من قسطنطينة يبدو غير معقول، وذلك على ضوء من انعدام الماء
وندره الكلا' (٢٢).

مثل هذا التسبيب، عند يوسف فضل، يضع رأيا قاطعا في أمر جسيم،
قد يحمل في رأي الكثيرين النفي الكلي لافتراضات هجرات الأعراب على
الطرق الصحراوية بين شمال إفريقية وبلاد السودان، وذلك إذا ما توفرت له
الثوابت التاريخية. ويُلقى هذا الموقف من يوسف فضل بعين ضخم على
شواهد الآراء المخالفة التي تنظر بجسامة إلى جدوى القول بالهجرات الاعرابية
إلى بلاد السودان الأوسط عبر الصحراء الكبرى.

يأتي حذر يوسف فضل في قوله الثاني عند تلخيصه للموقف الاكاديمي
حتى عام ١٩٦٧م من معضلة هجرة أسلاف البقارة إلى بلاد السودان الأوسط،
لكنه يصف ذلك الموقف في النهاية بأنه قابل للنقاش. ثم يستعرض يوسف
فضل وجهات نظر ماكمايكل حول طريق النيل، وطريق شمال إفريقية عبر بلاد
البرنو وتشاد ووداي جنوبي الصحاري هنا ينفي يوسف فضل وجود أي دليل
على أن أجداد البقارة قد جاءوا من الشرق، عابرين النيلين الأزرق والأبيض
نحو الغرب. وفيما يخص قدوم أجداد البقارة من تونس وليبيا عبر الصحراء
الكبرى يوافق يوسف فضل، على أن بعض العرب، والبعض من البربر
المستعربين، قد اخترقوا ذلك الدرب إلى فزان وتشاد، لكنه يقيد هؤلاء بالقدوم
لأجل التجارة. وهذه الحيطه من يوسف فضل، إذا أحسنا فهمه، يحمل
توجيهين أساسيين هما: أولا، الشك من جانب يوسف فضل في كثرة العربان
القادمين على هذا السبيل، والإيعاز بأنهم لم يكونوا أعرابا بقدر ماكانوا بربرا

القادمين على هذا السبيل، والإيعاز بأنهم لم يكونوا أعرابا بقدر ما كانوا بربرا مستعربين. والتوجيه الثاني، هو أنهم لم يكونوا بدوا مرتحلين بسوائهم على تلك المسالك في هجرة نهائية المقصد^(٢٣).

وهكذا تنشأ حاجة ماسة لمناقشة مصادرنا التي أوضحناها في أول هذا الفصل، أي التي اعتمدنا عليها بعد توقف الوثائق العربية التقليدية عن إمدادنا بمعلومات عن تحركات الأعراب. نفعل ذلك بحثا عن تأكيد مؤسس، أو إضعاف كلي لقوة هذه الاحتمالات المقدمة من يوسف فضل. والسبب واضح وبسيط؛ فاستحالة عبور الأعراب البدو للصحراء الليبية والجزائرية قادمين من برقة وفزان وقسطنطينة، وكذلك القول إنهم كانوا قللة اشتغلت بالتجارة لا بالرعي، لا يتركان لنا إلا نهر النيل عمرا وحيدا لانهدار كل عربان بلاد السودان الشرقي والأوسط، أبالة وبقارة ومستقرين، باتجاه أوطانهم الحالية. وهذا التضييق سيكون له مفعول سالب على الكثير من شواهد المشافهة والملاحظة التي نلقاها في مصادرنا الإضافية، زيادة على الوثائق التي تحبذ توسيع دائرة النقاش حول مسالك الاتصال السلافي المباشر، بين الأعراب الحالية في الجزء الشمالي من إفريقية، وأبناء عمومتهم في بلاد السودان الشرقي والأوسط

الذي يبدو منطقيا هو أن تتبع طرق القوافل التجارية مسارَ الارتحال البدوي التي خبرت المظاهر الجغرافية العازلة بين منطقتين متباعدين. فالرواد من الرعاة يكشفون تدريجيا الأشكال الطبوغرافية للأرض الجديدة وإمكاناتها، وماتتبعها من ظواهر مناخية، الشيء الذي يؤدي إلى زيادة المعرفة وترتيبها لديهم بالمناطق الهامشية من الوطن الدائم التوسع، ثم ترسيخ تلك المعرفة بتكرار الطروق لتلك المناطق الهامشية، في رحلات الرعي وجلب الضالة من السوائم والصيد. ولا يستبعد عندئذ أن ما يحتاجه دليل القافلة، أو خبير

الجيش الغازية من معرفة بالمكونات الطبيعية للبيئة التي بطرقها جديدا، أي معارف مثل: أنواع التربة، وأوضاع النجوم، وحركات الطير، واتجاهات الرياح، ودرجات الحرارة، ومضان الماء والكلاء، كلها إنما يستفيد بها خبير الجيش أو القوافل أساسا من مدارك هؤلاء الرعاة البدو. وهكذا نخلص إلى أن التجارة هي التي اتبعت البداوة، ولا يعقل العكس كما يروحي أصحاب نظرية التلاقي الثقافي بين شمال الصحراء الكبرى وجنوبها عبر التجار المستعربين.

كذلك فإن الصحراء الكبرى، على العكس مما يرى البعض، كانت وظلت مفتوحة الأفاق لسكانها منذ القدم، ولم تمثل مانعا للهجرات أو الأسفار والغزوات عبرها، إلا في مناطق معينة حجرتها أشد المواع الطبيعية بأسا. حتى تلك المناطق، لم تكن لتمنع الحركة عبرها منعا نهائيا، طالما تتحاشى التحركات الذاهبة والآتية عبرها أشد المواع الطبيعية الموزعة هالك مثل سافيات الرمال^(٢٤) فالجرمانيون الليبيون الذين انتعشت حضارتهم منذ القرن الثالث قبل الميلاد، عرفوا الطرق المؤدية إلى مناطق السلطانا الأفريقية مثل النيجر وتشاد، وكانت لهم ثلاثة طرق عابرة للصحراء الكبرى^(٢٥). وهناك دليل قوي على أن الجمل الذي دخل إلى أفريقية غرب نهر النيل في القرن الخامس قبل الميلاد، انتشر استعماله تدريجي لدى القبائل البربرية من لواته ومزاته وهوارة وطوارق وغيرها، ثم تفرق به البربر في نواحي الصحراء الكبرى بدواة وأسفار^(٢٦).

أما في الجزء الشرقي من الصحراء الكبرى فإن التقارب النسبي لعيون الماء المعروفة أو السهلة الإيجاد، كما في قن الجبال وحيونها، وشيء من المطر في الواحات والمرتفعات الصخرية الضخمة، كل هذه أوجدت مناخا مناسبا للبداوة الرعوية الجادة، لم ينقطع استغلاله منذ أقدم العصور. لهذا يرى بعض

المؤرخين أن التَّبُو أو القُرْعان^(٢٧) ظلوا - كما يقول هرمان كيز - يحركون قطعانهم بانتظام من مراعي ومساقى مرتفعات التَّبَسْتِي الواقعة بين فزان وتشاد، إلى الواحات الشرقية المتاخمة لحدود مصر والسودان وليبيا، مثل الكفرة والعُونيات والجلف الكبير وجبل أركنو، وذلك منذ عهود قديمة حتى عام ١٩٣٩م^(٢٨) ويتخذ المؤرخون ذلك دليلاً على أن رعاة البقر القدامى من الذين رسموا حيواناتهم بكهوف تلك المرتفعات منذ ما قبل التاريخ، ما هم إلا الأسلاف المهنيون للبقارة القُرْعان والتَّبُو في هضبة التَّبَسْتِي، وغيرهم من السلالات المتأخرة ببلاد السودان كالأمبرو من الفلاني وأعراب البقارة^(٢٩). لأجل هذه المميزات يصف أولئك المؤرخون الواحات الليبية بأنها كانت دائماً مناطق تجمع وعبور للأجناس القادمة من كل الجهات^(٣٠).

هذه المعلومات الأخيرة قديمة باستبعاد ماذهب إليه يوسف فضل في رفضه لفكرة هجرة أسلاف البقارة عبر الصحراء الكبرى بسوائهم، اعتماداً منه على مظنة افتقاد الماء والكلأ. هذا إلى جانب أن عبدالمجيد عابدين يجد عند الإداري البريطاني رتشموند بالمر أن بدوا من الجرمانتين الليبيين كانوا يسكنون في النواحي الجنوبية من الصحراء الكبرى، مباعدين عن عاصمتهم جرمة، وأن مساكنهم امتدت من واحة العُونيات في زاوية الحدود بين ليبيا ومصر والسودان، حتى وصلوا إلى تشاد حيث استقرت بعض جماعاتهم في هضبة التَّبَسْتِي وفي كاتم^(٣١) وهؤلاء هم خليط من الجرمانتين والتَّبُو الذين عرفوا في بلاد السودان الشرقي والأوسط باسم القُرْعان^(٣٢). فإذا داومت هذه السلالات الصحراوية من القدم على التجوال عبر الصحراء الكبرى، لم يَعد من المستحيل في شيء أن يعبر الأعراب البدو تلك المفازل قادمين جنوباً. . إن (التأقلم) المستمر على التغيرات الجغرافية والمناخية يبدو سمة واضحة

في البداوة القائمة على الجولان بالسواثم. والسبب في ذلك هو أن تحركات هذا الجولان غالباً ما تكون ملزمة للبدو بتحمل كل الصعاب المضمنة فيه، سواء أكان ذلك من إمحال أم لتسلط حاكم غليظ باطش أم لمجاعات وأوبئة طارئة، أم لإغراءات من أقارب سبقوا إلى البلاد الرخية الممرعة، واقتقدوا فيها عصبتهم. ولهذا فإن موجات الجفاف المتوالية بالصحاري الإفريقية الشمالية منذ القرن الميلادي الرابع^(٣٣) متكررة حتى الحاضر، لم تمنع البدو من طروق الصحراء جنوباً، هذا إذا ما أخذنا دليلاً من حالة القُرعان والتبو الذين صور هيرمان كيز إلى عام ١٩٣٩م نشاطهم الرعوي بين الواحات الليبية الشرقية وأواسط الصحراء الكبرى على هيئة المداومة التاريخية.

ولعل القراءة الأجدى لما نواجه من دلائل إيجابية عن دور الصحراء الليبية والجزائرية في نقل العربان إلى بلاد السودان الأوسط والشرقي، هي أن نفترض كون أولئك العربان لابد أن يستفيدوا تماماً من الخبرة الرعوية للبربر وأقاربهم الجرمانتين والتبو والقُرعان، الذين خالطوهم تدريجياً بإفريقية، في منطقة الساحل الصحراوي وفي جفاف الصحاري خاصة بعد الانسحاب العربي الكبير نحو المغرب، في القرن الحادي عشر الميلادي، وما أعقبه من تشبع سكاني هنالك، واضطرابات سياسية طارئة^(٣٤).

إن أسطورة انتساب الفُلاني إلى عُقبة بن نافع، قد تنشأ من توغل هذا القائد العربي في الصحراء الإفريقية حتى وصل حوالي ٤٩هـ / ٦٦٩م إلى كوار وفتح حصونها. ومن هنا يصدر قول للمسلمين في جمهورية النيجر اليوم، بأن عُقبة بن نافع قد لحق إلى بلادهم، وأنه خاض في نهرهم بفرسه^(٣٥) - وعن رتشموند بالمر يأخذ بشير إبراهيم بشير معلومة تقول:

إن التبو يحكون في رواياتهم الشعبية أن هجرة عربية كبرى طالعة من فزان، كانت قد جاءت إلى بلادهم حوالي ١٨٤هـ / ٨٠٠م، وأن هؤلاء

المهاجرين أسسوا في بلاد التبو مدن جاكو وسيقديم ودركو وبكما^(٣٦). ونحن نعرف أن اكتساح الأعراب الهلالية لشمال أفريقية في القرن الهجري الخامس / الحادي عشر الميلادي لم ينته عند تونس بل سرعان ما توسعت فروعهم في الديار، خلال القرون الثلاثة التالية التي تدرك أخبارها عصر ابن خلدون. فالقرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي شهد هذه القبائل وهي تتنازع النفوذ بجانب الحكام المحليين من برقة شرقا وعبر طرابلس الغرب والزاب أو ما يسمى بالمغرب الأوسط، حتى مراكش في المغرب الأقصى.

نستطيع، بشيء من التحفظ في حساباتنا، أن نضع ثلاثة احتمالات لانسحاق العربان من مصر والمغربين الأوسط والأقصى إلى بلاد السودان الوسيط. فالاحتمال الأول: هو أن القبائل والبطون والأفخاذ التي نجد أسماءها بين عرب بلاد السودان الأوسط حاليا، تكون قد دخلت إلى هذه الديار تدريجيا منذ القرن التاسع الميلادي حتى التاسع عشر الميلادي، وذلك عن طريق اتباعها لنهر النيل جنوبا إلى دنقلا، ثم مفارقتها باتجاه الغرب على مسالك الأودية المنصبة من كردفان ودارفور. وهذا يعني أن وجود التشابه الاسمي بين قبائل وأفرع معينة في أعصاب المغربين الأوسط والأقصى، وبين قبائل وأفرع مماثلة لها ببلاد السودان الأوسط والشرقي قد يفيد في الدلالة على أن جذوع القبائل العربية في عهود تدفقها، خارجة من مصر، انشقت إلى كتلتين. فواحدة ذهبت جنوبا إلى النيل، ثم غربت فيما يظهر، والأخرى سلكت طريق المغرب العربي فلحقت بأوسطه وأقصاه.

والاحتمال الثاني: هو أن الفرع القبلي الأعراية التي نجد لها متشابهات اسمية بين المغربين الأوسط والأقصى، وبين بلاد السودان الشرقي والأوسط كانت قد عادت من المغرب إلى المشرق على الطريق الساحلي حتى بلغت مصر في أزمان متباعدة بعد القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي. وعودة

قبائل السَّعَادِي وأولاد علي، كما منرى، من ليبيا إلى مصر، دليل قائم على هذا النوع من التشريق أو الترحال المعاكس للهجرات الأولى.

والاحتمال الأخير: هو أن بعض البطون والأفخاذ القبلية الأعرابية، لم تتوقف عن التسلل عبر عوائق الصحراء الإفريقية الكبرى إلى بلاد السودان، منذ القرن التاسع حتى التاسع عشر الميلادي، وأنها قد استطاعت أن تندرج بسهولة وسط من سبقهم من الأعراب في بلاد السودان، وذلك طلباً للمنعة، وتجنباً للكوارث القتالية فيما بينها، أو فيما بينهم وبين أهل البلاد الأصليين، وأيضاً ابتعاداً عن الضعف أمام سطوة الحكام المحليين.

ولنا اعتراضات على جدوى القول بالاحتمالين الأولين. فأولهما: يجعل ما يسمى بالتأثيرات الثقافية بين شمال أفريقية وبلاد السودان، عبر الصحراء، والتي يحل بها كل من ماكمايكل ويوسف فضل، معضلة ادعاء بعض البقارة إلى اليوم، القدوم من شمال إفريقية، يجعل الافتراض الأول من تلك التأثيرات الثقافية، مجرد حكايات تعلمها هؤلاء الأعراب السودانيون من التجار والحجيج والبربر المستعربين المتحركين على طرق القوافل بين شمال إفريقية وبلاد السودان^(٣٧). وهذا التعليل في رأينا لا يكفي لشرح تلك الظاهرة، أو نفي ذلك الادعاء في حجمه وجدية القول به. كذلك يتسكك بعض علماء التاريخ والأنساب مثل محمد عوض محمد وعبدالمجيد عبيدين وإبراهيم على طرخان بما يعارض هذا الاحتمال، ولهم دلائلهم القوية على تمسكهم بحقيقة نقلة الأعراب عبر الصحراء الكبرى إلى بلاد السودان^(٣٨).

وبالمثل فإن التعليل الثقافي يفشل في تفسير ظاهرة التشابهات الاسمية عند بعض القبائل، التي أثبت الرحالة والمؤرخون المحدثون هجرات قطاعات منها حتى عهد قريب عبر الصحراء الكبرى مثل أولاد سليمان. أما اعتراضنا على الاحتمال الثاني فيستند أيضاً إلى الحجج السالفة مع إضافة حجة اللغة

إليها. فإذا فرضنا أن بعض البطون والأفخاذ قد عادت إلى مصر من المغرب الأقصى، ثم سارت جنوباً إلى بلاد السودان، كانت تلك العودة شرقاً، قمينة بإحداث تبدل في اللهجة التي تعلمها بعض هؤلاء الأعراب في المغرب الأقصى، ولا يوجد هذا في مصر. لكننا مع ذلك نجد شذرات من اللهجة المغربية في لغة أعراب بلاد السودان الأوسط. كما سنوضح في الفصل الرابع، ولا يوجد مثلها بين أعراب مصر. وكان الأولي بالذين عبروا من مصر إلى بلاد السودان، حسب ذلك الاحتمال الثالث، أن تتأثر لهجة ياديتهم بما يلاحظ عند البدو المصريين اليوم. أو تتفي عندهم النبرة المغاربية.

لا يلزمنا هنا أن نفصل النمط (السوسولوجي) الذي تصور به البطون والأفخاذ القبلية الأعرابية، قبولها بالاندراج في الكيان الأقوى والأسبق طلباً للنموذ بين بدو المنطقة التي يحلون بها أخيراً، أو وسط الجماعات القبلية المفضلة دينياً أو ثقافياً بالبلاد الجديدة، كما لاحظنا في مسألة العركيين بالفصل الثاني. . وعلى صعيد علم الأنساب يضع يوسف فضل حسن ذلك الأمر ببساطة فيقول:

« كما إن حياة البداوة التي تعيشها هذه القبائل تفرض عليها التجوال والترحال، ويؤدي ذلك كله إلى تغيير في الأسماء الأساسية نتيجة للمصاهرة والتحالف، وربما انتسبت مجموعات مستضعفة إلى أخرى أقوى منها شأنًا وأعز جانباً، وربما مالت بعض المجموعات إلى تفضيل نسب صريح على آخر مغمور. وعليه فإن أشجار النسب ليست سوى مؤشرات لما تعتقده تلك القبائل، وربما كان فيها كثير من الصواب » (٤٠).

من الطبيعي عندئذ أن نعي كيف تركز تلك البطون والأفخاذ القادمة مؤخراً، وهي تندرج في القبائل التي سبقتها إلى المنطقة، على الاحتفاظ بأسمائها القبلية الأولى، لكن على أنها فرع منسب وسط القبيلة الجديدة. وهذا

يعني أن الفروع الداخلة في القبيلة الراسخة الاقدام بالأرض الجديدة غالباً ما تنتهج أحد السبيلين، فأما أن تحتفظ باسم القبيلة الأم حيث تجيء فتقول مثلاً، والأمثلة هنا سودانية، نحن كنانة ولكننا صرنا أو نسير الآن مع الكبائش. والخيار الآخر هو أن تتمسك تلك الفروع بأسماء أجدادها التي لا تبارح ذاكرتها فهي تتسبب إليهم على الدوام، وتقول مثلاً: نحن سراجاب، ولكننا كبائش الآن. فإذا ما استخبرهم مستخبر عن أصولهم قالوا: إن جدهم المدعو إديس سُراج كان من كنانة، وانحار إلي الكبائش^(٤١) وهذا لا يمنع بالطبع أن يتم تلفيق داخل الوضع الجديد، تعقد بواسطته علاقة أبوية بين جد الفرع المستلحق — بفتح الحاء — وبين الجد الأكبر للجماعة التي تستلحقهم ؛ بحيث تكون أداة الربط فيها بضعة أسماء وهمية، ووضعها تحت نعت (الجد الإسمي) للقبيلة. والمثالان المعبران بوضوح عن هذا الأمر في القبائل السودانية هما اجتماع دعاوي الفروع المختلفة لتجمع الكبائش عند جدهم المزعوم (كَبَش). وأما لدى قبائل البَقَّارة فهناك اتخاذهم لعبدالله الجهني (جدا) يجمعون عليه كل جُهينة غرب وادي النيل، وعبدالله الجهني هذا لا ينتمي إلى جُهينة مطلقاً^(٤٢). وهكذا يصير أمثال (كَبَش) الكبائش و(الجهني) عند البَقَّارة، مجرد وسائط تقليدية صيغت بها عمليات تجميع الفروع المتشاكلة من قبائل الأعراب البدو، في كيانات جديدة منيعة تتناسب مع تحديات الديار التي استوطنتها جنوبي الصحاري الإفريقية.

الانسيحاح الكبير نحو الجنوب الشرقي

يؤسس هذا القسم على حجج التشابهات الاسمية بين فروع القبيلة الموزعة كما سنرى بين شمال إفريقية وبلاد السودان الأوسط كما ترد في مواد التراث الشفهي، وعلى ملاحظات الرحالة، ودراسات المؤرخين المحدثين، وكل الدلائل التي تواتينا من لغات وماديات. وسنعمد في دراسة تلك الملامح على عشر قبائل عربية بدوية من الديار الواقعة جنوب الصحراء الإفريقية الكبرى، هي: العلّانة والمحاميد، وأولاد سليمان، وأولاد علي، وأولاد حُميد، والشاوية، وبنو عَقبَة وبنو عَطيّة، والمعقل، وقَزارة. وسيتم تدريجياً، على مدار هذا الفصل، والذي يليه، تأكيد لنقاشنا عن وجود العلاقة السلالية بين هذه القبائل، وبين بني هلال وبني سُليم وأحلافهم، الذين عرّف بهم ابن خلدون حين ما انطلقوا من مصر إلى المغرب، والعلاقة إما علاقة نسب، أو حلف، أو جوار أو مرافقة.

هذه التجمعات القبلية العريضة التي اخترناها، لا يزال أغلبها يمارس الترحال الرعوي، وبشكل واضح، في شمال جمهورية تشاد ووسطها وفي إقليمي كُردفان ودارفور المكونين لقطاع العرب من الجمهورية السودانية. هنا وصل أجدادهم منذ عهود مبكرة. ويبدو أن هذه المناطق الشاسعة، والتي كانت حتى أوائل السبعينات من القرن العشرين ممرعة، من السنانا الإفريقية، قد أشبهت عند أولئك النازحين ماكان في ذاكرتهم الجماعية، عن تلك المشاتي والمصايف بجزيرتهم. فالنجد لمحادها، والنفود نفودها، والسراة والدهناء كالسراة والدهناء هنالك والبطحاء هي البطحاء كما ببلاد العرب. وهكذا بقوا في هذه الأرض الجديدة من بلاد السودان الآن لستة قرون، ولم يتقدموا منها في إفريقية شبه الاستوائية إلا بعد القرن السادس عشر، حينما هجر بعضهم

من الموغلين نحو الجنوب السعي بالإبل، وربوا الأبقار، فتوغلوا بها بعيدا نحو خط الاستواء حتى لحقوا بإفريقية الوسطى.

ولنجعل من أبجديائنا هنا أن الاختلافات الاسمىة الطفيفة مثل هلال وهلالة والهلالية، وكذلك صيغ النسبة البادئة بمثل: أولاد، أو بني، أو ذو، أو عيال، أو ناس كذا، لا تسوق إلى عرقلة نقاشنا ؛ لتمائل الفروع القبلية الموزعة على جانبي الصحراء الكبرى. فهذه لصيغ على الرغم من تنوع مداخلها، تظل في نظرنا مجرد طبعات وتلوينات محلية، يتلبسها الاسم القبلي في انتقائه الثقافي، من بلد إلى بلد مغاير.

العلاونة :

يوجد العلاونة بطونا في أربع قبائل سودانية هي: المَعالية^(٤٣)، وبنو هكبا^(٤٤)، والكبابيش^(٤٥)، وكَنانة^(٤٦). وبينما لانكاد نميز الفردية القبلية لهذه البطون في اندماجها وسط المَعالية والكبابيش وكَنانة، إلا أن البطن الموجود ضمن بني هكبا استطاع أن ينشق، أو يبقى بمعزل عن القبيلة الأم، ويتخذ له دارا منفردة في دارفور. فبنو هكبا للذين يتوزعون عموما بين وسط تشاد، وجنوب دارفور، يجعلون مركزهم في دارفور، عند بلدة عد الغنم حيث رئاستهم تاريخيا، كما يتوزعون بجنوب غرب جبل مرة. لكن فرع العلاونة الذي جاء مع بني هكبا من تشاد إلى دارفور، انفرد على أنه قبيلة تُعرف لذاتها، وتسكن ما بين الفَاشر العاصمة التاريخية لدارفور، وبين جبل مرة وجبل حريز جنوب الفَاشر^(٤٧). في هذا المثلث بوسط دارفور، يحده ديار العلاونة شرقا مجرى وادي الكُوع، ويتقاعدون عن القبيلة الجامعة لبني هكبا بأكثر من أربعمائة كيلومتر على التقريب.

وينقل لنا محمد عزة دروزة عن نعوم شقير في كتابه عن أعراب سيناء

أن لمزينة، وهي قبيلة مضرية، فرعاً في سيناء يسمون العَلاونة^(٤٨). ثم ينقل دروزة عن ابن خلدون أن لذياب بن سُليم بطنا تمتد ديارهم بين بركة وقابس وطرابلس الغرب وفيهم العَلاونة^(٤٩). وعن المدني في تاريخ الجزائر ينقل دروزة أن لفرع هبيب من بني سُليم بأرض الجزائر بطنا يسمون العَلاونة^(٥٠). أما في ليبيا الحالية فيوجد بطن العَلاونة ضمن فرع لبيد من بني سُليم ويقيمون شرقي السكوم وفي بركة^(٥١). ولما كنا نقول باحتمال دخول البعض من تجمع فَرَارة وجُهيثة، حيث يندرج الآن من الأعراب السودانية المعالية وبني هَلْبا والكَبَاش، حسب توزيعاتهم المحلية بغرب وادي النيل، لما كنا نقول باحتمال دخول بعضهم إلى بلاد السودان الأوسط من الشمال الشرقي، متابعين للنيل فلربما تكون هذه التجمعات قد جاءت معها جِرم من العَلاونة السُكُميين. أما أغلب العَلاونة الذين اندرجوا في التجمع الجَهنِي والفَزاري بكَردفان ودارفور، بل وأولئك الذين أنشأوا لهم داراً وكيانا قَبلياً قائماً بذاته جنوب مدينة الفاشر، فالأقرب لدينا النظر إليهم في إطار الجماعات القادمة من ليبيا والجزائر، عابرين الصحراء الكبرى إلى بلاد السودان، على أنهم فرع من بني هَلْبا وحلفائهم، أو من مرافقيهم.

المحاميد :

ينحصر ذكر المحاميد بشمال إفريقية في منطقة عريضة، تمتد من الصحراء الغربية بمصر، وحتى الجزائر غرباً، وهم يحتلون أيضاً قطاعاً عريضاً من شمال غرب جمهورية تشاد، وشمال غرب دارفور بغرب السودان. والمحاميد في رأي عدد من النسابين لا يتمتعون إلي قبائل السَّعادي، ولا إلى أولاد علي، ولا إلى المرابطين، وهي القبائل المهيمنة بالصحراء الغربية لمصر، وفي بركة، وإن كان كل هؤلاء ومعهم المحاميد يجتمعون في الانتساب إلى سُليم أو هلال، وتعرف

عنهم عودتهم من المغرب إلى سكنى الصحراء المصرية، مهاجرين شرقاً (٥٢). ويرجع المحاميد في ليبيا بنسبهم إلى بهنثة بن سليم وذلك بوقوع ستة أجيال بين جدّهم محمود، الذي يتسبون، وبهنثة بن سليم (٥٣). ويشير محمد عزة دروزة. نقلاً عن المدني، إلى قبيلة المحاميد في الجزائر على أنهم بطن من ذياب (٥٤)، ودياب أحد فروع بني سليم (٥٥). ومرة أخرى ينقل دروزة عن ابن خلدون، أن المحاميد وهم من أصل ذياب بن سليم يسكنون في بلاد نفوسة وحرب وقابس (٥٦). ثم لمجد عند عبدالله بن محمد التجاني الرحالة التونسي (ت بعد ٧١٧ هـ / ١٣١٧ م) أن المحاميد ينشأون من محمود بن طوق بن بقية بن وشاح بن عامر بن جابر بن قائد بن رافع بن ذياب بن ربيعة بن زغب بن جرو بن مالك بن خفاف بن امرئ القيس ابن بهثة بن سليم (٥٧). ويشير حسن حسني عبدالوهاب العلامة التونسي مرتين إلى قبيلة المحاميد في عصره بتونس. فأولاهما تدل على وجودهم في طرابلس بليبيا على أنهم فرع من بني سليم (٥٨). وتدل الإشارة الثانية على وجودهم في عصر حسن حسني، أي في القرن العشرين، بالجنوب التونسي (٥٩). ويصل المؤرخ الشعبي التشادي إبراهيم صالح بن يونس الحسيني إلى النتيجة نفسها حينما ينسب المحاميد المعاصرين له، في القرن العشرين، بإقليم برنو من شمال تشاد، ويقول إنهم يطلعون من ذياب من بهثة (٦٠) وبهثة من سليم. ثم يجعل الحسيني منازلهم الأصلية بين طرابلس الغرب وقابس في المغرب الأوسط (٦١). وسنعود إلى تفصيلات أخرى عن المحاميد في هذين الفصلين.

العطاوة وفروعها :

المصادر الشفهية لماكمايكل تجمع المحاميد فرعاً في الرريقات، والرريقات فرعاً في العطاوة، والعطاوة فرعاً في التجمع الجهنني لغرب النيل الأبيض (٦٢) ومع أننا لا نسعى لإيجاد حل في إطار هذا البحث للجوانب الغامضة في

أصول البَقارة إلا أن التواطؤ الاسمي بين العطاوة وبني عطية، مضافة إليه دلائلنا التي ترجع بالمحاميد إلى بني سليم، لا بد أن تجبرنا على مناقشة أصل المحاميد داخل هذه الحدود.

فمن ذلك أن الرواة في دارفور يختلفون حول طرق دخول العطاوة، وفيهم المحاميد إلى بلاد السودان الأوسط. فالبعض يقول إنهم جاءوا من الشرق^(٦٣) ويظهر أن الكثير من الرواة في دارفور لا يحمل تمييزا واضحا حول اصطلاح (الشرق) أو يبذل جهدا للتمييز بين منبعهم ببلاد العرب، وبين الدرب الذي جاء منه أسلافهم إلى بلاد السودان. وفي هذا الجو نفسه يُلاحظ اضطراب آخر في الاصطلاحات المستعملة لديهم بسودان وادي النيل مثل (الجزيرة) و(المخاضة). ولهذا فهم يقولون إنهم جاءوا من الشرق، وربما عنوا بالشرق قدومهم من الجزيرة العربية، أكثر من تحديدهم للدرب الذي جاءوا عليه إلى بلاد السودان^(٦٤). والدليل على هذا الخلط بين المنبع والدرب لديهم، هو أن تفاصيل معظم هؤلاء الرواة لطرق دخول أجدادهم إلى بلاد السودان، تشمل تحديدات جغرافية معينة ومتكررة، مثل مجيئهم على درب الأربعين، أو على الطريق الصحراوي أو بواحة الكفرة، أو بجبل العوينات أو بعيون التمر القصار^(٦٥). هنالك خلط آخر في أذهان الرواة بين المعابر الأرضية مثل برزخ السويس والمعابر النهرية مثل (مخاضة أبي زيد)، بالنيل الأبيض، خاصة لدى الرواة الذين تأثرت ثقافتهم بمنطقة وادي النيل تأثرا مباشرا وعميقا^(٦٦). أما البعض الآخر من الرواة فيذهب إلى التصريح بأن العطاوة قد دخلوا إلى بلاد السودان الأوسط عبر الطريق الصحراوي القادم من شمال إفريقية، وذلك ضمن الاعراب الجذامية والفزارية والهلالية^(٦٧).

بذلك التسلسل الذي يفرضه التراث الشفهي عند بقارة دارفور وكردفان، كما قدمنا نقلا عن ماكمايكل، يدخل تقصينا لأصول المحاميد والعطاوة قسرا،

في العلاقات المتداخلة بين بني عُقبة وبني عَطِيَّة والرِّيقات . وبقدر ما يتجنب ماكمايكل الإمعدن في استقراء علاقات التقسيمات الداخلية للبقارة، تحت الفروع الثلاثة المعروفة لدى عامة النسابة الشعبيين بغرب وادي النيل، وهي: العطاوة والرواشد والحيماد، فإنه يتوقف طويلا لمراجعة الانتماءات التي تستحق المراقبة، في أصول فرع بني عَطِيَّة المدرج في الكبائش.

والبحث عن بني عَطِيَّة بإفريقية غالبا ما يفرض على الباحث التفتيش عن بني عُقبة . ولهذا يتابع ماكمايكل أخبار أولاد عُقبة - موافقا لهم - في دخولهم لمصر من الجزيرة العربية، وذهابهم حتى طرابلس الغرب، ثم انسياب بعضهم في صفوف الفُلاّني، وتسلس البعض لآخر منهم في قبيلة أولاد علي القاطنين شرقي ليبيا^(٦٨). ويجمع ماكمايكل شواهد من جي آي والن وآر إف بيرتن تدله على سكنى بني عُقبة في القرن التاسع عشر بالصحراء السورية، وسيناء، وسواحل خليج العقبة، بل يقول ماكمايكل إنه شخصا قد التقى بهم في خليج العقبة عام ١٩١٥ م.^(٦٩)

يأخذ ماكمايكل برأي النسابين الذين يجعلون بني عُقبة فرعاً في جذام، كالمقريري^(٧٠). لكن المقريري يكاد يوحى بالتناقض حينما يجعل بني عُقبة فرعاً كذلك في بني هلال ولا يعلل لذلك^(٧١). لكن خلاص ماكمايكل من هذا الازدواج يبدو معقولاً. فهو يقول إن ابن خلدون والمقريري يتفقان على انضمام بني عُقبة الجُذاميين إلى بني هلال وأحلافهم، في الزحف الكبير للتجمع الهلالي نحو المغرب خلال القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي^(٧٢). . وبهذا تتسق في رؤية ماكمايكل ملاحظات ابن خلدون عن وجود بني عُقبة وفروعهم بني واصل إلى جوار طرابلس الغرب في القرن الرابع عشر الميلادي^(٧٣). هذا بالإضافة لإشارات الحسن بن الوزان الدالة على تفرع بني عُقبة من بني عامر الهلاليين، وتحديدته لمتارلهم في القرن السادس

عشر الميلادي بضواحي مليانة في المغرب الأوسط ؛ حيث كانوا مقرين من الملوك هناك^(٧٤).

ثم يتطرق ماكمايكل لبني عطية الذين يجمعهم النسب ببني واصل فرع بني عتبة السابق ذكرهم، وبعض البربر في المغرب وذلك على ذمة كلييل. ويحصر ماكمايكل اتصال بني عطية منذ بقائهم في الجزيرة العربية بجبهة وفزارة وبني هلال، كما يهتم بالتشابه اللافت للنظر بين وسوم السائمة المستعملة لدى بني عطية الحجازيين والوسوم المستعملة عند العطوية من الكبابيش^(٧٥). ثم يعثر ماكمايكل على أن بني عطية كانوا قد اندرجوا في الأتيج الهلاليين خلال انسياحهم الكبير في القرن الخامس الهجري. وهذا يوافق في ذهن ماكمايكل ما يرد عند ابن خلدون عن استقرار بني عطية بالجزائر حول قسطنطينة في القرن الرابع عشر الميلادي. أما تفاصيل ذلك الاستيطان فنجد عند أبي عبد الرحمن بن عقيل وعبد الحليم عويس في حديثهما عن علاقة أخلاف الأعراب الهلالية بالدول المغاربية:

' ورئاسة أولاد عطية في أولاد بني مبارك بن حباس، وكانت لهم تلة بن حلوف من أرض قسطنطينة، ثم دثروا وتلاشوا وغلبتهم توبة على تلة ابن حلوف، رحفوا إليها من مواطنهم بطارق مصقلة بملوكهم وما إليها، ثم عجزوا عن رحلة الفقر، وتركوا الإبل، واتخذوا الشاء والبقر، وصاروا في عداد القبائل الغارمة، وربما طال بهم السلطان بالعسكرة معه فيعينون له نفرا منهم. ورياستهم في أولاد وشاح بن عطوة بن عطية بن كمون بن فرج بن توبة، وفي أولاد مبارك بن عامر بن عطية بن عطوة...^(٧٦)

فلما انصرف بنو عطية عن بني هلال المغربية وخمد ذكرهم في المغرب الوسيط، فسّر ماكمايكل اختفاءهم باحتمال خروجهم جنوبا نحو الصحراء مهاجرين إلى بلاد السودان. ولا يمنع سبب، عندئذ، أن تتوقع طلوع اسم

العطاوة السودانيين من عطوة أو عطية المغربية هذه أو قرائتهم. كما أن إتخاذ أولئك الأعراب من بني عطية على عصر ابن خلدون للبقر والشاة أنعاماً، بدلا من الإبل، قد تكون قرينة على بداية مهنة البقارة وغط حياتهم في تونس والجزائر، قبل دخول أخلافهم إلى بلاد السودان الشرقي والأوسط. ثم إن ماكمايكل لا يفشل في تقدير الرابط الواضح لديه بين عطوة الكبايش، وبين جد العطوة البقارة^(٧٧). وهذه القراءة من ماكمايكل لأخبار بني عتبة، وفروعهم بني عطية، وبني واصل وغيرهم، يمكن إيجاد شواهد لها في المراجع العربية التي عنيت بالأنساب.

لقي نعوم شقير بني عطية الجذاميين في سيناء عام ١٩٠٧م^(٧٨). وقد لاحظ نعوم شقير، فيما يورده دروة، أن فخذ بني عطية المساعيد في سيناء يتفرعون من بني عتبة القادمين من بلاد العرب، وأنهم، أي بطون عتبة، يجاورون قبيلة التياها التي يقول شيوخها إن أصلهم من بني هلال^(٧٩). ثم إن المساعيد في رأي العلامة التونسي حسن حسني عبدالوهاب يتمون في تونس إلى رياح الهلالين^(٨٠). وفي دائرة هذه التماثلات الاسمية، وتقارب الديار ورفقة الهجرات يحدثنا أبو عبدالرحمن بن عقيل وعبدالحليم عويس، نقلا عن ابن خلدون، أن في بني كرفة من الأتبع الهلالين في المغرب فرعاً يسمى «شبة» وآخر يدعى (أولاد مساعد)^(٨١). وهنالك اليوم في الهبانية البقارة بدارفور وكردفان وتشاد بطن يسمى المساعيد، كما يحدثنا رواتهم أن الهبانية كلها تفرق إلى شعبتين هما: (شبة وشبيب).

ويجد محمد عزة دروة عند ابن خلدون أن أولاد عطية يمثلون فرعاً في دُريد الهلالين، وكذا يكشف أبو عبدالرحمن بن عقيل، وعبدالحليم عويس^(٨٢). ثم يجعل حسن حسني عبدالوهاب، كما يخبرنا دروة، رزقاً فرعاً في دُريد الهلالين^(٨٣). وهذا يعني أن أولاد عطية وأولاد رزق يتسميان

سويا إلى بني دُرَيْد الهلاليين، وربما توافقا في هجرات أفريقية. ثم يأخذ دروزة عن الناصري في الاستقصا خبرا عن مهمات تؤديها قبيلتا أولاد رِزق وأولاد عَطِيَّة في أحداث مراكش عام ١٢٣٤هـ / ١٨١٨م^(٨٤). وهناك قبيلة أخرى من فروع سُليم توحى مشابهة اسمها لصيغة رِزق بعلاقة مع بني عَقْبَة وفروعها الملتبسة ما بين جُدَام وهلال. ففي ليبيا الحالية نعلم أن أولاد مرزوق يَكُونون فرعاً في ذياب، أحد الأفرع الأربعة المكونة لبني سُليم^(٨٥). وفي نقل لدروزة عن المدني نعلم أن أولاد مرزوق بالجزائر يمثلون بطنا من هيب، أحد تقسيمات بني سُليم^(٨٦). ثم نكتشف أن في قبيلة الحمر - بفتح الحاء - الكرْدفانية السودانية بطنا يسمى أولاد مرزوق^(٨٧).

في رأينا أن هذه المؤشرات تعطي قوة لترجيحات ماكمايكل المترددة عن توغل بعض بني عَطِيَّة، عبر الصحراء الليبية والجزائرية حتى وصلوا إلى بلاد السودان الأوسط^(٨٨). وعند هذا الحد لا تمثل الازدواجية في انتماء بني عَقْبَة وفرعيها: بني واصل وبني عَطِيَّة إلى جُدَام، أو إلى التجمع الهلالي، مشكلة تذكر، فالذي نسمى لتأكيد في هذا الفصل هو أنهم قد صحبوا، مثلما فعلت قبائل أخرى مُضَرِيَّة وِيَمَانِيَّة، بني هلال وبني سُليم إلى المغرب، وأنهم من هنالك جاءوا إلى بلاد السودان الأوسط عبر الصحراء. ويسند هذا التوجه أن علي عبدالله أبوسن، المدير البحاث لإقليم دارفور في خمسينات القرن العشرين، يقبل بانتماء بني عَطِيَّة إلى جُهينة غرب النيل اعتماداً على تقويم ظاهري بحث. لكن حذاقة أبي سن تظهر في أنه يرتضي مخالفة ماكمايكل، وتردد ماكمايكل حول امكانية دخول العطاوة البَقارة إلى بلاد السودان عبر الصحراء. بل إن أفكار أبي سن عن احتمال الرفقة بين أجداد بني هَلْبَا الجُدَاميين والعطاوة، على أنهم هلاليون، في مراحل من تلك الأسفار، لتمثل هنا سابقة مميزة لجدوى تقويم الدلائل المختلفة، دون انحياز مسبق تجاه نوع

معين من المصادر. فعلي عبدالله أبو سن يتكئ على اللغة، وإلى الروايات الشفهية عند أعراب دارفور ليرجح بهما احتمال قدوم البقارة العطاوة ورفاقهم من أعراب البدو السودانية عن الطريق الشمالي الصحراوي^(٨٩). ثم إننا بعد إجراء الموازنات التي في متناولنا بعد ثلاثين عاما من ترجيح أبي سن، لا نجد في قراءته تلك ما يضعفها.

لقد أخبر الرواة الشفهيون بدارفور الرحالة الألماني جوستاف ناختيقال عام ١٨٧٤م بأن قبائل العطاوة تشمل المسيرية (بشقيهم: الحمر والرُزق) والرزيقات، كما وضّحوا أن الرزيقات هم المهّرية والمحاميد والنّواية^(٩٠). ومعظم الرواة في دارفور اليوم لا يخرجون على هذا التقسيم إلا فيسما ندر، وذلك في مثل زلات اللسان عند الشيوخ، أو بمزيد من التفريع، مثل أفراد الجكّول على أنهم فرع آخر في الرزيقات. لكن بعض اللّمحات التي تظهر قلّات لسان أو إيعازات داخل إفادات الرواة، تساعد كثيرا على كسر الطوق المحكم للعلاقات النسبية المصطنعة، أو المعدّلة التي صاغتها قبائل بلاد السودان الاعرابية للتعامل بها ميثاقا قبليا وعرقيا يعكس تجمعاتهم وشكل تراثهم السياسي والاجتماعي في حياتهم السابقة والحاضرة، وهم يسكنون أعرانا أخرى في البوادي جنوب الصحراء الكبرى^(٩١).

من ذلك أننا نجد إفادة لأحد الرواة الدارفوريين الحاليين تقول إن المحاميد كانوا أكثر العرب عددا في زمان دخولهم إلى بلاد السودان الأوسط. ويقول هذا الراوي: إن كل رزيقي هو بالضرورة محمودي^(٩٢)، أي أصلا من المحاميد. ورواية آخر من دارفور يوضّح أن العطاوة والرزيقات وفروع الرزيقات الصغرى، تطلع جميعها من شخص واحد^(٩٣) وهو تعبّر نأخذه على قيمته الرمزية. ورواية دارفوري ثالث يقول: إن السّلامات يخرجون من الجلد الأكبر وهو الجنيد، فهم وتفرّيعات أعراب بلاد السودان الأوسط الثلاث: العطاوة

والخيماد والرواشد. إخوان^(٩٤). وتجدر المقارنة بين هذا القول، وبين ما يصل إليه المؤرخ التشادي الشعبي إبراهيم صالح بن يونس الحسيني عن أن السكلمات هم أولاد سلام، وأنهم يتركبون من بني هلال، ومن أولاد موسى السعانة، وأولاد أم ساعد المعروفين في جمهورية السودان بأولاد ساعد^(٩٥). وأولاد سلام هؤلاء يمثلون فرعاً من السعادي السكمين ويتوزعون حالياً بين ليبيا ومصر^(٩٦). وفي موضع آخر يؤكد إبراهيم صالح بن يونس: أن طبيعة تكوين السكلمات المتعدد الأصول، في تشاد، إنما ينتج عن الاستلحاق المستمر بينهم لأفراد وعشائر جدد تنضم إلى القبيلة كالمخاليع، والأرقاء، والمحررين، يسعهم فيها نهج الولاء. ثم يتمسك إبراهيم صالح بأن نواة السكلمات هم من بني لبيد الذين يمثلون فرعاً في بني سليم، ويسكنون على جهات برقة^(٩٧). وهذه المعلومات المتجانسة قد تقرب لنا فكرة أن أولاد أم ساعد هؤلاء في بلاد السودان، قد لا يختلفون أصلاً عن المساعيد الذين نسبهم حسن حسني عبد الوهاب كما يروي دروزة، إلى بني هلال^(٩٨).

ويمكن الاعتماد على هذه الدائرة من الأسماء والانتماءات المتماثلة، في تأكيد العلاقة بين الفروع الهلالية والسلمية بالمغرب العربي، وأصول الكثير من العربان الذين أنتجوا القبائل البدوية العربية ببلاد السودان الشرقي والوسط. فعبدالمجيد عابدين لم ير مانعاً من تصديق الروايات القائلة بأن الرزيقات ينتمون إلى بني هلال، وذلك عن طريق أبيهم الأمير رزق^(٩٩). ويرى عدد من الرواة الحديثين في دارفور بأن الرزيقات هم أقارب أبي زيد الهلالي ورفقته. فالبعض من الرواة يقول إن بني هلال هم فرع من العطواة^(١٠٠). وتفسير هذا الوضع المقلوب في غاية البساطة. فالذين احتفظوا بصفة بني هلال عبر رحلات المغرب والصحاري، لابد أنهم تقلصوا بالمقارنة لتضخم فروع بني عطية التي غلب عليها اسم العطواة. ويجزم راوية آخر من دارفور بأن العطوة في

الكبايش، يخرجون من جنس العطاوة أصل الرزيقات^(١٠١). وهذا قول أخذ به مكاميكل كما قدمنا. وبعض الرواة الدارفوريين لا يستطيع البت حول ما يجمع بين بني هلال والرزيقات، أهى علاقة رواج أم علاقة بادية، ولكنه يؤكد تدانيهما^(١٠٢). والبعض الآخر من رواة دارفور يرى أن كل الذين في أسمائهم لفظ أحمد (أي صيغة الحمد، وهم محمود جد المحاميد، وحامد جد قزارة السودانية، وأحمد جد المهريّة) كلهم من بني هلال^(١٠٣). ولعلنا نشهد في وجود بطن أم أحمد ضمن الرزيقات المهريّة^(١٠٤) صدى لمعنى تكرار صيغة الحمد، في التقاء الأجداد الثلاثة المرفوعين سالفًا على أنهم أجداد لفروع العطاوة وحلفائهم. ونصبح علاقة هذه الأسماء بالتجمع الهلالي متوفرة شواهدا في إشارة عند إبراهيم صالح بن يونس إلى أن أولاد أحمد هم فرع من بطن هبيب في بني سليم، وأنهم يسكنون في أطراف برقة مما يلي بلاد المغرب^(١٠٥). وهذا يتساق مع ما يرد عند المدني الذي وجد وسط فرع بني عوف من سليم في الجزائر، فخذًا باسم أولاد أم أحمد^(١٠٦). ثم يعقد واحد من الرواة الدارفوريين مقارنة بين الرزيقات بدارفور وتشاد، بقارة وآباله، وبين بني مرزوق في صعيد مصر فيقول إنهما أهل^(١٠٧). وهذا الرأي يعيدنا إلى الملاحظات التي قدمناها في تجميعات درورة حول الترابط الممكن بين الأسماء المتماثلة في أولاد مرزوق وأولاد رزق والرزيقات^(١٠٨).

أولاد علي وأولاد سليمان:

قد يتوقف الباحث كثيرا أمام التكرار الاسمي لأولاد سليمان، ضمن بطون التجمع الجهني، الممتد غربي وادي النيل. هنا يجد درورة ذكرا لأولاد علي في مصر عند الجبرتي في أخباره لعام ١٢٢٥هـ / ١٨١٠؛ حيث يقول: إن بعض مشايخهم قد نالوا كسوات من الباشا العثماني^(١٠٩). ويروي درورة عن

نعوم شقير أن في الشرقية بمصر بعض الأعراب من أولاد علي، وذلك حتى ١٩٠٧م^(١١٠). ثم يخبرنا رفعت الجوهري أن أولاد علي المصريين يتمون إلى قبائل السَّعادي المتشرين بالصحراء الغربية لمصر، وقد جاءوا إليها من منطقة الجبل الأخضر بليبيا. وهؤلاء يقولون: إن أمهم التي إليها يتسبون واسمها سَعْدَى ترجع إلى بني هلال، لكنهم يجعلون أباهم أديب رجلا من قريش^(١١١). وهذا يخالف قليلا ما وجدته في المراجع الليبية. فمحمد عبدالرازق متاع يقول: إن السَّعادي ينسلون من ذئاب أبي الليل أحد زعماء بني سليم، الذين قدموا على ليبيا في زحف عام ٤٤٣هـ / ١٠٥١م، وأن أمهم هي سَعْدَة الزناتية ابنة خليفة بن مذكور، كبير قادة المعز بن باديس (خليفة الزناتي في السيرة الهلالية). وقد استوطن السَّعادي ببرقة واتسعوا إلى أطراف خليج سرت، ثم انتقل بعضهم مع أولاد سلام، وأولاد علي، إلى مصر منذ بضعة قرون^(١١٢).

لقد رأينا سابقا ما يمكن أن يربط أولاد سلام هؤلاء، وهم أولاد عمومة أولاد علي، بالسلامات القاطنين في تشاد في بلاد السودان الأوسط. ولحد ما تتوفر شواهد ذات اعتبار لتحركات هؤلاء البطون السلمية المستمر، نحو الصحراء الجنوبية من ليبيا. فأحد أولاد علي الليبيين أخبر إيانز برتشارد بأن أولاد علي لا يسمون موضعاً معيناً داراً لهم بل إن الدار في نظرهم هو أينما يوجد الماء والكلأ^(١١٣). وهذه الملاحظة توحى باتجاه فرع أولاد علي نحو الترحال المستمر، في متابعة المراعي أينما كانت، والابتعاد عن الارتباط بدار واحدة. ويميز إيانز برتشارد بين توجيهات الأعراب الليبيين الساحليين، وإخوانهم من أعراب المناطق الوسطى والجنوبية لليبيا. فالساحليون كانوا دائماً ميالين صوب الشمال في توقعاتهم، ويؤادرون السلطات المهيمنة على البلاد من المواقع الساحلية كالأتراك والإيطاليين. وأما أعراب المناطق الوسطى والجنوبية،

فهم أكثر بدادة، وأشد سطوة وتعلقا بالحروب، كما يتباعدون عن المراكز العمرانية، ثم إنهم يفضلون التعامل مع الصحراء. ويذكر إيانز برتشارد ضمن هؤلاء الأعراب المتصقين بالصحراء أولاد سليمان والعَوَاقير الذين يمثل أولاد علي فرعا منهم^(١١٤). ثم نجد حاليا لدى كل من الكبائش بكُردفان والمهرية بدارفور وبني هكبا بجنوب دارفور وتشاد بطنا باسم أولاد علي^(١١٥). وعندئذ لا نستبعد أن عشائر من أولاد سليمان وأولاد علي كانت قد تزاملت في التسرب إلى بلاد السودان الأوسط، عبر الطرق الصحراوية الشمالية حتى انضمت إلى ما يعرف بالتجمع الجهني في غرب وادي النيل.

ويمكن النظر إلى أولاد سليمان من زاوية ثمائل تلك التي شهدنا منها أولاد علي. يوضح نعوم شقير أن في سيناء عام ١٩٠٧م قبيلة باسم بني سليمان، وكانت قد دخلت إلى سيناء مع بني واصل فرع بني عَقْبَة، ثم رحلت إلى مصر^(١١٦). وتحلي التفاصيل عن أولاد سليمان أنهم ينتمون إلى بني عَطِيَة المساعيد، وأنهم جاءوا ضمن بني عَقْبَة من نجد إلى سيناء، وأن فرعهم المسمى أولاد سليمان سكنوا بغسرب العريش في مصر، وحافظوا على اسم المساعيد حتى الآن^(١١٧). ثم تدل دروزة أبحاثه على أن أعراب الصحراء الغربية بمصر لا يعدون أولاد سليمان والمحاميد وآخرين سواهم في فروع السَّعَادِي^(١١٨). كذلك ينقل دروزة عن المدني أن أولاد سليمان يحسبون بالجزائر بطنا من رُغْبَة الهلاليين^(١١٩). لكن محمد عبدالرازق مناع يرجع أولاد سليمان إلى سليمان بن جمعة بن كعب بن مالك بن بهنهة بن سليم، ويجعل تقسيماتهم هي: أولاد عيسى بمنطقة سرت، والقواسم بضمواحي طرابلس الغرب، كما يحل هؤلاء أيضا على النواحي من سرت إلى حدود تونس، ومن البحر المتوسط إلى أعماق الصحراء^(١٢٠). ويمكن للمعلومة التي راجعناها في نقاشنا لفروع بن عَقْبَة، والشارحة لعلاقتهم بالتجمع الهلالي منذ زحفة القرن

الخامس الهجري، يمكنها أن تمثل تعليلاً لهذا الاختلاف حول انتماء أولاد سليمان إلى الكُعوب السلميين أو إلى المسعيد الجُذاميين^(١٢١).

أما أهمية أولاد سليمان في الأحداث على جانبي الصحراء الإفريقية الكبرى، فربما تصل قمة من قممها في القرن التاسع عشر الميلادي. فهم عطلوا الرحالة محمد بن عمر التونسي عام ١٨١٢م لثلاثة أشهر في فزان^(١٢٢). ويخبرنا الرحالة الألماني ناختيقال أن أولاد سليمان بغاراتهم الصحراوية قد أربكوا التواصل التجاري، بين فزان وكوار وتيست وبرقو^(١٢٣). فلما اشتبك أولاد سليمان، تحت قيادة شيخهم عبد الجليل، مع الأتراك، لأجل تحديد النفوذ بمنطقة فزان، وكُثروا عام ١٨٤٢م، كما قتل شيخهم عبد الجليل، قاد ابنه بقايا ذلك الفرع من القبيلة، ولحق بهم الجهات الشمالية من بحيرة تشاد^(١٢٤). وهناك تفرغ أولاد سليمان للرعي والغزو والسلب بالدروب الصحراوية^(١٢٥).

إبراهيم صالح بن يونس ينسب أولاد سليمان في تشاد إلى ليبد من العدنانيين، ويذكر أن منازلهم بيرة، وأنهم صعدوا منها إلى كائم بتشاد في زمن متأخر، ثم تسربوا إلى شمال نيجيريا، وتحركوا بسائر تشاد الشمالية^(١٢٦). وقد وجد ماكمايكل سببا لإرجاع أولاد سليمان الموجودين بالسودان إلى أصولهم في سرت وفزان، وذلك فقط عند حديثه عن البطن الموجود في كبابيش كردفان^(١٢٧). وبهذا يغفل ماكمايكل كلية التعليق على وجود الفرع السليماني نفسه (إذا استحسن التواطؤ بمثل هذه الكثرة) في قبائل أخرى، ضمن التجمع الجهنني أو سواء بغرب وادي النيل. مثلما نجد عند الكواهلة^(١٢٨) بكردفان، ثم عند التَّعَالِبَة^(١٢٩) والحُطَيْة^(١٣٠) بدارفور. ولعل كيفية هذا الاندراج المتأخر لأولاد سليمان في التجمع الجهنني بغرب وادي النيل، أكثر مما اندرج في سواء من التجمعات الأهربية، يؤشر بطريقة مباشرة إلى تقليد تاريخي ومستمر لهجرة العربان الهلالية وأحلافهم، بمد القرن الحادي عشر الميلادي عبر

الصحراء إلى بلاد السودان، كما يشرح الاندراج بذاته كيفية تقليدية لصياغة الأنساب، وإعادة صياغتها، دونما تخل عن الأسماء الذاتية التاريخية للقبائل المتدرجة.

بنو حميد :

تعرف كل من عبدالمجيد عابدين، ويوسف فضل على أولاد حميد في فرع الحميديين، الذين ذكر المقريري أنهم كانوا مع العطوين والجاكبريين بمصر، وأنهم جميعا يطلعون من هكبا سويد الجذامية^(١٣١) لكن وجود بني حميد باسمهم هذا في بلاد المغرب الأوسط، يضع في الحسبان احتمالا آخر نجدر ملاحظته. فمحمد عزة دروزة، مستنلا إلى ابن خلدون، يجد بني حميد بطنا من رغبة الهلالية، ويقول إنهم يسكنون بضواحي تلمسان في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. ومرة ثانية يجعل ابن خلدون بني حميد بطنا في بني هيب السكمين ويحدد مساكنهم في برقة وأفريقية^(١٣٢). وهكذا نتساءل: هل سارت بنو حميد الهلباوية الجذامية مع الأحلاف الهلالية في رحفتها الكبرى كما ورد عن بني عقبة ؟ وهل دل تعدد فروصهم في القبائل إلا على انشطارات بطونهم ؟ هذه عندنا راجحة حتى تهزمها دلائل أخرى تشرح ذلك التعدد.

وعلى الرغم من أن إبراهيم صالح بن يونس يأخذ بالترجيح السابق لعبدالمجيد عابدين ويوسف فضل، عن بني حميد المصريين، إلا أن وصفه لانتشار أولاد حميد في تشاد وشمال نيجيريا، يخدم أيضا مقترحات ابن خلدون عن انتماء الحميديين إلى سليم وهالال^(١٣٣). ومايلاحظه يوسف فضل من صعوبة تحديد مكان لأولاد حميد، في جداول أنساب البقارة السودانيين، قد يمنحنا أداة مفيدة عند اللجوء إلى التفاصيل في أشجار النسب

السودانية(١٣٤). ففي شجرات النسب الأربع التي ظهر فيها أولاد حُميد من كتاب ماكمايكل ظل الادعاء السائد لدى الحُميديين هو نزول بطنهم في البَقارة من الجَنيد (الجد الجامع لمعظم البَقارة والأبالَة بتشاد ودارفور وكُردفان). وهكذا يصور بنو حُميد على الدوام على أنهم أشقاء أو أبناء أشقاء للعطارة(١٣٥).

فإذا علمنا أن العَطَاوة السودانيين يميلون لاعتبار بني هَلْبا الجَذاميين فرعا منعزلا عنهم في النسب(١٣٦) فلربما تساعد هذه القرائن في الدلالة على أحد احتمالين: الأول: هو أن أصول أولاد حُميد بالمغرب كانت هلالية وليست جُذامية. والاحتمال الآخر: هو أن الفروع الجُذامية التي يطلع منها بنو هَلْبا قد صارت مع الزمن غريبة في الاعتبارات النسبية، عن الفروع التي دخلت في التجمع الهلالي مثل بني عُقبة. وبهذا فإن أولاد حُميد والعَطَاوة قد تجمعهما وشيجة ناتجة عن الانتماء للتجمع الهلالي، وهي وشيجة لم تهمل مهما اختلفت بينهما الأصول والمساكن. والمثال لهذا النوع من التوجه النسبي ينقله دروزة عن ابن خلدون في تقريره لاندراج القبائل المغايرة في سُليم وهلال، منذ سياحتهم للمغرب، وحتى عصر ابن خلدون. إذ يرى ابن خلدون أن الكثير من القبائل القديمة والطارئة مثل فَزارة وأشجع والعُمور، قد انضموا إلى هلال وسُليم، عن طريق الحلف والولاء والجوار حتى صاروا يعدون من جملتهم(١٣٧).

وللعلة نفسها فإن بني سُليم الذين انحدروا مع أجداد البَقارة السودانيين من شمال تشاد ودارفور، عبروا كُردفان حتى وصلوا إلى النيل الأبيض شرقا، وبقوا هنالك إلى اليوم على بداوتهم، على الرغم من أنهم أيضا عدلوا نسبتهم ؛ ليندرجوا في أولاد الجَنيد (أي ضمن تجمعات العَطَاوة والرواشد والحيماد والسَلامات، وهم صوم أعراب بلاد السودان الأوسط، فيما عدا فَزارة والكبابيش والكواهلة ونُتف من الجَعليسين). وهذا على مستوى شجرات

أنساب جُهينة غرب النيل (١٣٨). فإذا سلمنا مع يوسف فضل، كما سبقت حججه، بانعدام الدليل على عبور البقارة للنيلين الأزرق والأبيض من الشرق إلى الغرب، لا يبقى إلا القول إن سليم الموجودة حاليا على النيل الأبيض، هم ضمن الموجة الهلالية التي غادرت شمال إفريقيا، ربما في القرن الرابع عشر الميلادي، وعبرت الصحراء الكبرى إلى أواسط بلاد السودان.

الشوا :

اختلف النسابة والمؤرخون كثيرا حول أصل الشاوية أو الشّوا، من العربان الموزعين بين بلاد المغرب وبلاد السودان الأوسط، ربما إذا كان هذا الاسم يقوم على نسبة أصولية أم مهنية؟ لم يجتمع رأيهم (١٣٩). عن هذه الدعاوي النسبية ينقل محمد عزة دروزة عن الناصري بأن عرب الشاوية يمثلون بطنا في سويد إحدى قبائل رغبة الهلاليين، وقد دخلوا إلى المغرب الأقصى في عهد دولة بني مرين. ويشرح الناصري أسباب أخذهم لتلك النسبة بقوله: إن أجدادهم سكنوا في ناحية هناك تحمل صيغة من كلمة الشاوية. (١٤٠)

ويظهر من نوالي ذكر الشاوية في الاستقصا، كما يتعرض لذلك دروزة، أنهم كانوا أهل قلاقل مستديمة في دول الطوائف المغربية (١٤١). وفي القرن السادس عشر الميلادي يسميهم الحسن بن الوزان: " الشاوية أي أرباب الشاة، سكان إفريقية الذين يعيشون على النمط العربي " ثم يصفهم:

" هنالك بضع عشائر إفريقية تهتم بتربية الأغنام والبقر، وهم لا يقومون بأي عمل آخر بقية اليوم. ويسكن معظم هؤلاء عند حضيض جبال الأطلس، وفي الجبال نفسها. ويكونون دوما، وأينما كانوا، في طاعة الملك أو العرب. وأستثنى منهم أولئك الذين يعيشون في نامسنة، الذين هم أحرار وأقوياء جدا، ويتكلم هؤلاء اللغة الإفريقية، ويتكلم بعضهم العربية بسبب جوار العرب

وعلاقاتهم بهم. تلك هي حالة الذين يسكنون أرياف لوريس في جوار مدينة تونس. وتوجد مجموعة أخرى منهم تشغل منطقة تخوم تونس مع بلاد التمرور. وبلغت الجراءة بهؤلاء أن يتصدوا لمحاربة ملك تونس، كما حدث منذ عدة أعوام. ففي هذه الفترة ذهب ابن ملك تونس من قسطنطينة لتحصيل الضريبة منهم في مضاربهم، فتعرض للهجوم من أميرهم الذي اعترض ابن الملك في ألفي فارس، وقد انكسرت قوات ابن الملك، وقُتل ونهبت القافلة. وقد حدث هذا في العام ٩١٥ للهجرة (١٥٠٩م). وعلى أثر اندحار الجيش الملكي أخذ اسم هذه العشيرة في الصعود، واكتسبت شهرة كبيرة بين الجميع. واختفى كثير من العرب الذين كانوا في خدمة الملك التونسي، إذ انسحبوا من المناطق الخاضعة للملك، وجاءوا ليسكنوا إلى جانب المنتصرين، حتى لقد أصبح هذا الأمير أشهر زعماء إفريقية (١٤٢).

ثم إن بارت، المستشرق الألماني، كما يحدثنا ماكمايكل، قال إن عرب باقرمي ويرنو في تشاد، معروفون عند الأقوام المحليين غير العرب باسم الشُوا أو الشاوية، وإن تعميم هذا الاسم يضم إليهم أحيانا السلامات، وعربان تشادية أخرى. بعده يقسم البحاث الفرنسي إتش كاربو أعراب الشُوا إلى مجموعتين، ويقول: إن أولاهما قدمت من الشمال، والثانية جاءت من الشرق (١٤٣). ويجد ماكمايكل تفسيراً لأصل الشُوا أو الشاوية عند مقارنتهم بالكبابيش، وذلك بإرجاعهما إلى تعليقات لفظية نابعة من العربية. وهكذا يخرج ماكمايكل بالشُوا من النسبة الأصولية، إلى النسبة المهنية وذلك حينما يعتمد على كاربو ويرتن ؛ ليقول إن الكبابيش يطلق اسمهم من تربية الكباش، وإن الشُوا يأتي اسمهم من تربية الشاة (١٤٤). ولا يخفى على دارس الأنساب البدوية خطأ مثل هذه التعليقات. فلو صح ذلك لقلنا في بني جربوع مثلاً إنهم يسعون باليرابيع. هذا، ولكن حينما يقال " الأبالة الجمالة " أو " البقارة

' أو ' الغنّامة ' لا يتحدث الناس عن أصول قبلية ولكن يصفون مهنا قد
 تجمع من البدو السعاة بهذه السوائم من الأعراب وغير الأعراب.
 يعتقد إبراهيم علي طرخان أن اسم الشّوا قد أطلقه الكانمبو من محليي
 تشاد وغيرهم وبرّنو وكانم، على المجموعات الأعراية التي طرقت باديتهم،
 على حين أن الأعراب أنفسهم لم يستخدموا تلك التسمية للإشارة إلى
 كياناتهم، بل فضلوا الاحتفاظ بأسماء قبائلهم العربية مثل جُدام وجُهينة.
 ويورد طرخان التفسير المهني لاسم الشّوا كما سبقه إليه الغربيون، ثم يردفه
 باحتمال ثالث يجعل أصل الكلمة في الحبشية مما يعني الراعي^(١٤٥). كذلك
 نعلم من تعليقات طرخان الموضحة لرسمين لأعراب الشّوا بتشاد، أنهم
 يستوعبون قبائل مثل الكواهلة أو كهلان، وأنهم يمتطون الثيران، وهي عادة
 ممارسة لدى بقارة بلاد السودان عامة، وكانت معروفة أيضا لدى التيدا والقرعان
 والكانوري بتشاد، كما كانت متبعة أيضا في فزان القديمة قبل دخول الجمل في
 عهود الجرّمانتيين^(١٤٦). وقد يعطينا اسم كهلان ضمن أعراب منطقة برنو،
 دليلا قويا على هجرة فرع كهلي من المغرب، عبر الصحراء الكبرى ؛ ليحل
 بين الأعراب التشادية. هذا الاستدلال، نسبة لصعوبة إيجاد دليل مقابل على
 هجرة لكهلان أو كاهل الموجودة في سودان وادي النيل، والتي ماعبرت النيلين
 إلى شرق كُردفان إلا حديثا جدا، الشيء الذي يجعل عبورهم لدارفور ووّداي
 إلى برّنو أمرا معدوما. كذلك يمكن النظر إلى تلك الملاحظات عن ركوب
 الثيران على أنها تلميحات هامة إلى ما أسلفنا، في هذا الفصل، نقلا عن كيز،
 من أن النموذج المهني للبقارة الأعراب ببلاد السودان الأوسط، كان منشأه عند
 قوم من أهل المرتفعات الوسطى للصحراء الليبية، مثل فزان والتبستي
 والعُونات وكُوّار، وربما الأطلسي غربا كما يوحي المقتبس السابق من الحسن
 بن الوزان. (١٤٧)

ويرجعنا إلى الازدواج بين لفظي الشاوية والشُوا شروح قدمها الجغرافي الإنجليزي وليام ديسبورو كولي، في تعليقه على مواد الحسن بن الوزان الخاصة بالشاوية. فملاحظات كولي تجعل لاسم الشُوا أو الشاوا علاقة بأمة الساو (Sao) ذات التاريخ القديم (الحفري والشفهي) في جوار بحيرة تشاد. ويبدو أن الرحالة دنهام كان قد وجد مدينة على نهر الشاري اعتقد أنها تحمل، كما يحمل القاطنون هناك، اسم الشُوا. (١٤٨)

هنالك إذن أربعة افتراضات في مسألة أصول الأعراب الشُوا. . أولها هو: أن نواة هؤلاء الأعراب كانت قسما من الشاوية الذين ذكرهم الحسن بن الوزان بن اثم عليهم، أو كانت هي الشاوية الهلاليين الذين يذكرهم ابن خلدون في المغرب الأقصى. وثاني الافتراضات هو: المعنى الصادر عن الاسم الذي يطلقه المحليون مثل الكانمبو على الأعراب. وثالثها هو: الاسم المهني في العربية، وهو افتراض استبعدناه قياسا على نهج البدو في تسمية أفرادهم وأجدادهم، بما يطرأ لهم من مكونات بيتانهم وليس بمهنتهم. ورابع الافتراضات هو: القول بتضخم نواة أعرابية أخرى من غير الشاوية الهلالية، وربما من تجمع الأعراب النائجين عن موجات بني هلال المغربية، أولئك الذين يذكر تكديسهم بجنوب التونسي الحسن بن الوزان. ويبقى الربط بين الشاوا والسّاو القدامى افتراضا بعيدا يحتاج إلى دلائل تقسيم جسرا بين التاريخ القديم محليا، وبين الأعراب.

جاء قوم من أهل هذه الافتراضات إلى تشاد وبرنو عبر الصحراء، فكوّنوا قاعدة شاع منها عموم اسم الشاوية. وقد تسند رابع تلك الافتراضات إشارة لعبدالمجيد عابدين، أخذنا عن جامع الفولكلور الإنجليزي إس آر باترسون، تقول إن جماعة من الحسانية انتقلت إلى غرب إفريقية، ثم عادت نحو الجنوب الشرقي، حتى بحيرة تشاد حيث جاؤوا الكانمبو، وهنالك

اشتغلوا برعي الأغنام فأطلق عليهم اسم الشاوية أو الشُوا. وهؤلاء قد أشاعوا في تشاد روايات الهلالية التي ظلت متداولة بينهم على ألسنة الرواة، حتى جمعها باقرسون منهم في الثلاثينات من القرن العشرين^(١١٩). فإذا قبلنا بأن اسم الحسانية هو صيغة أخرى من الحساونة، وجدنا عدة إشارات إلى بطن من سليم يحمل هذا الاسم ويحل في فزان وصحرائها الجنوبية^(١٢٠).

وهكذا نلاحظ اتصالاً بين الإشارات للشاوية الهلاليين الذين ذكرهم ابن خلدون، والشاوية الذين وصفهم الحسن بن الوزان في المغرب الأدنى والأقصى، بعد قرنين من عصر ابن خلدون، وبين الحسانية والحساونة في فزان وتشاد. ولعل الحسانية والحساونة صيغتين من مصدر واحد، كانوا فرعاً من الشاوية الهلاليين، أو من الشاوية التي تزايدت بالعصاة من أعقاب الهلالية بالجنوب التونسي. وبهذه الصفة، احتفظت هذه القبائل بالروايات الهلالية تراثها الشفهي، وهي تعبر من المغرب وفزان حتى تصل إلى أطراف بحيرة تشاد. وقد نجد في هذا كله أن الشاوية كانوا قد أدوا مهمة مميزة في سلاسل هجرات الهلالية المتأخرة إلى بلاد السودان جنوبي الصحراء الكبرى.

فَزَاة وفروعها:

يخبرنا ابن خلدون في تعداده لقبائل الزحفة الهلالية إلى المغرب أن فَزَاة العدنانية، والمِيعَل اليمانية، كانتا ضمن تلك الأحلاف، مندرجتين في هلال، وفي الأنبج خاصة^(١٢١). ولما كان بدر الجمالي - كما يورد يوسف فضل - قد طارد أشتاتا من فَزَاة عام ٤٦٩ هـ / ١٠٧٦ م، والعام الذي يليه، حتى راحوا إلى برقة، فإننا نفترض أن تلك الفئات المطاردة كانوا من بقايا فَزَاة في مصر، بعد النزوح الهلالي بنيف وعشرين عاماً، ثم يورد يوسف فضل، نقلاً عن ابن سعيد (ت ٦٨٥ هـ / ١٢٧٤ م) أن فَزَاة كانوا على عهده ببرقة وطرابلس

الغرب . ويجد يوسف فضل عند القلقشندي أن فزارة كانوا بعد قرن من ذلك العهد قد امتزجوا بالبربر في أفريقية ومراكش^(١٥٢) . لكن أخبار فزارة في القرن الرابع عشر الميلادي تتورع بين وجود فرقة منهم في مصر كما يخبرنا يوسف فضل نقلا عن الحمداني^(١٥٣) ، ووجود فرق أخرى ببرقة وإفريقية كما يقول دروزة نقلا عن ابن خلدون . وهؤلاء الآخرون قد اندرجوا بالمغرب في بني سليم^(١٥٤) . ويبدو أن اندراج المعقل اليميني كذلك في هلال وسليم ، كما نعلم من ابن خلدون والحسن بن الوزان ، قد أوجد في البلاد المغربية قرابة نسبية مصطنعة بين فزارة والمعقل ، حتى ألحق القلقشندي المعقل بفزارة في المغرب الأقصى^(١٥٥) . لكن الحسن بن الوزان يقلب الوضع في القرن السادس عشر إذ نراه يجعل سليماً نفسها فرعاً من المعقل^(١٥٦) . وذلك أمر عليلناه عند حديثنا عن سليم الحالية بالنيل الأبيض ، إذ طالما تضعف القبيلة الأصل وتقوى القبيلة الفرع ينعكس الولاء والاتباع .

أما في الجزائر فقد ظلت المعقل مندمجة في بني هلال^(١٥٧) . ويعدد القلقشندي ، كما يجد محمد عبدالرازق مناع ، سبعة بطون من فزارة كانوا في عصره ببرقة ، أي في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي . وهؤلاء السبعة لا يزال النسابة ، مثل مناع ، يلقونهم في تلك النواحي من ليبيا^(١٥٨) . فما هي العلاقة التي يمكن أن تتم في عصور هجرات تلك العربان الأفريقية بين هؤلاء الفزاريين الليبيين ، وبين من يحملون أسماءهم نفسها ، ويحلون الآن ببلاد السودان الأوسط ؟

لعل اقتراح يوسف فضل القائل بأن فزارة السودان هي تجمع من عدة قبائل^(١٥٩) يمثل الاتجاه الصحيح لمراقبة العلاقات التي ظلت تبني بين بطون قبلية مختلفة الأنساب ، تناسقت تدريجياً في المغرب بعد القرن الخامس الهجري ، ثم حافظت على تناسقها ذلك ، مهما توزعت بها الديار ، وهي

تُرحل بعيدا في أصقاع السلطان الأفريقية. والقبائل الفزارية السودانية التي يمكن متابعتها في هذا الشأن هي: دار حامد، والزيادة والمعالية والمعاقلية، وبنو جرار وبنو بدر، والأخيران ينسبان إلى دار حامد، وأخيرا فرع من المحاميد. وكل هذه القبائل تستوطن كردفان ودارفور وتشاد بغرب وادي النيل، ولا تزال بها بدَاوة لحد ما.

محمد بن عمر التونسي كان قد سمع عام ١٨٠٣م بأن المحاميد وبنو جرار والمسيرية الزرق والمجانين وبنو عمران، يشملهم اسم فزارة، وقد لقيهم الرحالة التونسي ببادية شمال دارفور وشرقها وهم يربون الإبل^(١٦). فإذا أعدنا ترتيب تلك القبائل التي ذكرها التونسي في مجموعات نسبية، وجدنا أن بني جرار وبنو عمران والمجانين يجتمعون، على صعيد مقولات الأنساب السودانية، في دار حامد من فزارة الكردفانية. أما المحاميد والمسيرية الزرق فيصنفون حاليا في أنساب جبهة غرب وادي النيل، ضمن العطَاوة. وهذا التلخيص لعلاقات هذه القبائل قد يشير إلى وجود رباط وثيق بين العطَاوة ودار حامد أو فزارة الأم، رباط نما خلال أعصر طويلة من المرافقة في الهجرات، والتأثر في الغربية باصطناع أنساب جامعة. والدليل على ذلك الرباط متوفر في أشجار النسب السودانية، وفي التراث الشفهي بكردفان ودارفور.

فالأفزر، الجد المعلن لفزارة، مع التفاضات في صيغ اسمه الأول بين أشجار النسب عند قبائل التجمع الجهنني بغرب النيل، غالبا مايعرف لديهم بصفته شقيقا للأجدم، الجد المقول به للجهنين، والذي تتفاضت أيضا صيغ اسمه الأول بين هذه القبائل. هكذا نجد الأفزر والأجدم شقيقين عند رواة الرحالة الألماني ناخيتقال في دارفور^(١٦١). وعند الحمر الفلايتة^(١٦٢) وعند الحَوَازمة^(١٦٣) من أعراب كردفان، وبين التّعايشة الدارفوريين^(١٦٤). فإذا نظرنا إلى أن دار حامد هامة يقولون إنهم حلوا في شمال دارفور لعدة أجيال، قبل

رحيلهم إلى ديارهم الحالية بكرْدفان^(١٦٥) اقترب هذا الدليل بنا تجاه تأكيد مرافقتهم للعطاوة، وذلك حسب مآذكرناه عن خطوط هجرات العطاوة وفَزارة وبني هكبا الجُلّاميين وسُلّيم جنوبا نحو اسلانا الإفريقية عبر الصحراء. ويبقى علينا إيجاد المزيد من الشواهد التي قد تدعم الاحتمالات القائلة بقُدوم دار حامد وفروعها الفَزّارية من المغرب، ضمن تلك التحركات الأعرابية الجامعة والمتوالية.

يعترف ماكمايكل بمعقولية الربط بين المعاقلة في كُردفان ودارفور، وبين المعقل الذين ذكرهم ابن خلدون والحسن بن الوزان ومارمول في المغرب العربي. وهؤلاء هم المعقل اليمينيون أنفسهم الذين انضموا إلى بني هلال وبني سُلّيم في هجرتهم الكبرى إلى المغرب في القرن الحادي عشر الميلادي^(١٦٦). كذلك يورد الناصري، اعتمادا على ابن حزم مرة، وعلى ابن خلدون مرة أخرى، أن المعقل كانوا أوفر قبائل العرب عددا بالمغرب الأقصى، خلال القرون من الحادي عشر، حتى الرابع عشر الميلادي، وأن مواطنهم كانت بالقفار من تلك الأرض، أي من تلمسان غربا حتى المحيط الأطلسي، متجهة نحو الصحاري. ونذكر من هذا السرد أن المعقل دخلوا المغربين مع الفروع الهلالية والسكّمية، وتكاثروا بينهم، كما اجتمعت عليهم ممن سار في الهجرة الهلالية أر لحقها فَزارة وأشجع وسواهم^(١٦٧). ثم إن ماكمايكل يقول إن بني جرّار هم أقرب الأعراب السودانية للدعوى إلى فَزارة، كما يضع احتمالا لإيجاد الصلة بين هذا الفرع الكُردفاني من فَزارة وبين الفَزّاريين الذين كانوا بمصر العليا في القرن الخامس عشر الميلادي^(١٦٨).

والبَزعة معروفة نسبيا بأنهم بطن في دار حامد الكُردفانية الفَزّارية، وأن لهم قرابة حميمة مع بني جرّار^(١٦٩). لكن عبدالمجيد عابدين يسمع في كُردفان عام ١٩٦٠م، من البَزعة، أو ربما ممن يعرف أنسابهم، بأن البَزعة قد

جاءوا أصلاً من شمال إفريقية^(١٧٠). ثم نجد عند الناصري فيما ينقله دروزة، أن إسماعيل بن الرشيد، أحد ملوك الدولة العلوية بالمغرب الأقصى، كان قد غزا صحراء السوس حتى بلغ تخوم بلاد السودان، ووجد هنالك عدة قبائل أعراية من بينهم أولاد جرّار^(١٧١). ونعتقد أن المضاهاة بين أولاد جرّار هؤلاء بالمغرب العربي، وبين بني جرّار في دار حامد الفزاريين، تقوم دعائمه على الإشارات السالفة إلى المعقل وفزارة والبزعة، وعلاقاتهم بين المغرب الكبير وبلاد السودان الأوسط. فقبائل المجموعة الفزارية المتحالفة مع هلال وسليم تكون بذلك قد حافظت على أطوار مترابطة من الترحال المتصاحب.

إن هناك لدى الباحثين ثلاثة افتراضات عن الطرق التي دخل منها جد دار حامد، إلى بلاد السودان الشرقي والأوسط. وهذه الطرق هي: من الشمال^(١٧٢) ومن مصر^(١٧٣) ومن المغرب^(١٧٤). وقد توصل إسماعيل على الفحيل إلى ترجيح قدوم الحمر - بفتح الحاء - من شمال أفريقية^(١٧٥). والشيء الذي يضم الحمر إلى هذه الدائرة من القرابة الحقيقية أو المصطنعة بين الفزاريين والعطاوة والهلاليين، هو ما يحتفظ به النسابة السودانيون من قول بانتماء الحمر إلى جُهينة غرب وادي النيل، وأيضاً الوجود فروع من الحمر بين أعراب البقارة^(١٧٦). ثم إن اسم الحمر (بدون إعجام) يرد في قوائم الحسن بن الوزان على أنهم فرع من المعقل المرافقين لبني هلال^(١٧٧). يضاف إلى هذا ظهور الحمر في شجرات الأنساب السودانية باطراد ضمن جُهينة غرب النيل. فأمهم يمثل اختاً لحامد الأفزّر عند رواة ناخيتقال بدارفور^(١٧٨) وأبوهم يمثل شقيقاً لحامد الأفزّر عند التعايشة الدارفوريين^(١٧٩). وهذا الأب الحمر يمثّل ابن أخ لحامد الأفزّر عند الخوازمة والحمر الفلايتة بكرُدفان^(١٨٠).

أما في التراث الشفهي فقد أخبر الزّيادة عبدالمجيد عابدين بأنهم يتسبون

إلى بني هلال. ولما كان الزيادية يصنفون حالياً ضمن فزارة^(١٨١) فإن علاقاتهم بيني هلال تبدو مؤسسة على دلائل مقبولة تاريخياً. وتوجد لدى أحد رواة الزيادية بدارفور وثيقة تقول إن آباء الزيادية من بني هلال وأمساتهم من جُهينة^(١٨٢). كذلك يرى راوية آخر من الزيادية بدارفور أن هنالك فرعاً في الزيادية يسير معهم، وأن أم هؤلاء من بني هلال^(١٨٣). والآن لتتحول إلى تصور أكثر تفصيلاً عن الانسياح الأعرابي الكبير لجموع الهلالية وأحلافهم من المغرب إلى بلاد السودان الأوسط.

هوامش الفصل الثالث

- (١) بوتومور (١٩٧٢): ٧٦ - ٧٧.
- (٢) اقتباس من إس دبليو إف هو لوي عند آرثر ماريك (١٩٧٠): ١٢٤.
- (٣) يقول فؤاد حمزة: « ونظرا إلى أن الصمويات التي اعترضتنا في إرجاع فروع القبائل الحالية إلى أصولها القديمة، تفتقر كل باحث في الأنساب، والعلم بها مفيد من حيث إيضاحه لمحول القبائل من أسمائها الأصلية إلى أسماء متشعبة، ونشوء الفروع وصيرورتها قبائل مشهورة، رأينا أن نذكرها فيما يلي صعبة الوقوف على التسلسل الصحيح للأنساب لتقديم المهد، وعدم وجود الملونات انضمام أفراد إلى قبيلة غير قبيلتهم بالخلف والموالاة تابعة أفراد معينين لقبيلة معينة كالموالي والأرقاء واشتهارهم باسم القبيلة الأصلية وهم غريب عنها. تشابه أسماء القبائل (بالرغم) من تباعد أصولها واختلاف أنسابها * (لؤاد حمزة: ١٩٦٨: ١٣٢).
- (٤) مقدمة حمد الجاسر عند أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري (١٩٨٣): ١٤.
- (٥) يقول الحمداني إن بني هلال قد ملأوا صعيد مصر حتى عيلاب حوالي عام ٦٨٠ هـ / ١٢٨١ م (القلقشندي: ١٩٨٠: ٤٤٤).
- (٦) انظر المبحث الأول من الفصل الثاني، ص ٥٧.
- (٧) السابق، ص ٦١.
- (٨) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٠٤.
- (٩) السابق: ١٠٥ - ١٠٦.
- (١٠) عبد الجليل الظاهر ص ٢٥٤ رقم ٤٥ (١٩٥٢م): ١ - ٤.
- (١١) السابق: ٤ - ١١.
- (١٢) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٣٦.
- (١٣) السابق. ١٦٢ - ١٦٣.
- (١٤) ماكمايكل (١٩٦٧ أ): ١٧٨، (١٩٦٧ ب): ج ١: ٣٩.

- (١٥) بشير إبراهيم بشير (١٩٧٣): ١٢٤، وإبراهيم علي طرخان (١٩٧٥): ٣٥.
- (١٦) ماكمايكل (١٩٦٧) (أ): ١٨٠ و (١٩٦٧) (ب): ج: ١ - ٣١٠.
- (١٧) ماكمايكل (١٩٦٧) (ب): ج: ١ - ٣١٠.
- (١٨) محمد عوض محمد (١٩٥١): ٢١٢ - ٢١٣.
- (١٩) ماكمايكل (١٩٦٧) (ب): ج: ١: ٢٧٥. وربما استعان ماكمايكل لهذا الترجيح القوي بما في وثيقة الأنساب السودانية (رقم ب أ) الواردة في المرجع ذاته: ج ٢: ٢٨، وفيه إحصاء عن صلات بين قبائل جبهة غرب وادي النيل والقبائل العربية في ليبيا.
- (٢٠) ماكمايكل (١٩٦٧) (ب): ج: ١ ٢٧٥ - ٢٧٦.
- (٢١) محمد عوض محمد (١٩٥١): ٨، ١٦٠، ٢١٢ - ٢١٣، وعبدالمجيد عابدين في تحقيقه المقريري (١٩٦١): ١٤٧.
- (٢٢) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٦٩.
- (٢٣) السابق: ١٦٩ - ١٧٠.
- (٢٤) الشاطر بصيلي هبلالجيل (١٩٧٢): ٣٤٠.
- (٢٥) محمد سليمان أيوب (١٩٦٩): ١٩٨ - ١٩٩.
- (٢٦) السابق: ٢٠٤ - ٢٠٦ و ٢٣٨.
- (٢٧) التبو يتمون إلى البربر، ويسكنون أصلاً في هضبة التبستي. وقد مارحهم الدم الزنجي نتيجة للاسترقاق، وخاصة بعد اكتساح الكانوري التشاديين لمنطقتهم في القرن الثاني عشر الميلادي ضمن امتداد الكائمين التشاديين حتى فزان. ثم توسع التبو في صحراء ليبيا، فوصلوا مرتفعات الهجار غرباً، وفزان شمالاً، وتشاد جنوباً، لكن مستوطناتهم الرئيسة ظلت في مرتفعات التبستي ويرقو وأندي وكوار. ولعل انتشارهم هذا بلغ قمة توسعه خلال القرون من التاسع إلى الحادي عشر الميلادي. وقد أطلق الكانوريون التشاديون عليهم اسم التبو الذي يعني سكان التلال. هذا ويطلق التبو الشماليون على أنفسهم اسم التيلدا، بينما ظل اسم التبو شائعاً في قسمهم الجنوبي. وأطلق

التيدا الشماليون اسم الدازا على التبو الجنوبيين. ولما جاء عرب الشوا إلى منطقة برنو أطلقوا على سكان التبستي اسم القرعان أو القروان، مما يظهر عدم تفریق العرب بين الحرصائين سكان قزان الأول، وبين هؤلاء البربر الجنوبيين. ويفهم مما كتبه الحسن بن الوزان في القرن السادس عشر أن للقرعان حصريات مع ملوك النوبة بالمقرة، في شمال السودان وادي النيل، وأن غارات القرعان في القطاع الشمالي من بلاد النوبة، والتي امتدت حتى صحراء يوفضة بغرب النيل، جعلت تلك المنطقة الأخيرة، أي يوفضة، تُعرف بصحراء القرعان. انظر محمد سليمان أيوب (١٩٦٩). ٢٣٣، إبراهيم علي طرخان (١٩٧٥) ٢٨، الشاطر بصيلي عبد الجليل (١٩٧٢) ٣٥٧، ومحمد عبد الرزاق متاع (١٩٧٥). ١٠١ - ١٠٢.

(٢٨) هيرمان كيز (١٩٦١): ٢٠ و ١٢٨.

(٢٩) السابق: ٢٢.

(٣) السابق: ٢٣.

(٣١) عبد المجيد عابدين (١٩٧٢): ٩٢.

(٣٢) عبد المجيد عابدين (١٩٧٢): ٩٣، وإبراهيم علي طرخان (١٩٧٥): ٢٨.

(٣٣) محمد سليمان أيوب (١٩٦٩): ٢١٠.

(٣٤) حسن حسني عبدالوهاب (١٩٧٢): ج ٣: ٧٢ ومحمد عبد الرزاق متاع (١٩٧٥): ٢٦.

(٣٥) محمد سليمان أيوب (١٩٦٩): ٢٢٩.

(٣٦) بشير إبراهيم بشير (١٩٧٣): ١٤١.

(٣٧) ماكماكل (١٩٦٧ ب): ج ١ / ٢٧٦، ويوسف فضل (١٩٧٣): ١٧.

(٣٨) محمد عوض محمد (١٩٥١): ٨ و ١٦٠، وإبراهيم علي طرخان (١٩٧٥): ٢٩.

(٣٩) إيان كنسون (١٩٧١): ١٨٦ - ١٩٦، عبدالغفار محمد أحمد (١٩٧٤) ٧٩ - ٨٩، وموسى آدم

عبد الجليل (١٩٧٩): ٢٢٤ - ٢٣٢.

(٤٠) يوسف فضل (١٩٧٥): ١٧٤.

- (٤١) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١ : ٣١١ ، ٣٣١ .
- (٤٢) السابق: ج ١ ، ٢٣٨ و ٣٠٨ . والصحاحي الجهني الذي ربما خلط الأعصاب بينه وبين عبد الله الجهني هـ، هو زيد بن خالد الجهني (انظر القلشندي: (١٩٨٠): ٢٢٢ .
- (٤٣) السابق: ٢٦٨ .
- (٤٤) السابق: ٢٩٣ .
- (٤٥) السابق: ٣١٢ .
- (٤٦) السابق: ٣٣١ .
- (٤٧) السابق: ٢٩٣ .
- (٤٨) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣ : ١٠٨ . . لما الهريزي فيجعل العلانة في حريان العقبة (المقريري: (١٩٦١ : ٧١).
- (٤٩) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣ : ٥٢٠ .
- (٥٠) السابق: ٣٦٢ .
- (٥١) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٦٨ . وهناك بطن يسمى أولاد جابر، يجتمع مع العلانة في ذياب بن مالك بن بهنة، ويقيمون أيضا بالمنطقة نفسها مع العلانة في ليبيا (انظر، مناع: ١٩٧٥ : ٣٠) وتوجد قبيلة باسم أولاد جابر، تنفر عن بني هلباء، وتحمل إلى جوار العلانة بوسط دارفور (ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١ ٢٩٣) وهذا البطن يرجعهم يوسف فضل إلى جلام، وهو امر يستحق النقاش (يوسف فضل (١٩٧٣) - ١٦٨).
- (٥٢) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣ : ١٣٠ ، ولغت الجوهري (١٩٦٣): ٧٩ - ٩٣ ، محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥) . ٢٥ - ٤٧ .
- (٥٣) القلشندي (١٩٨٠): ٥٨ ، ومحمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٣١ .
- (٥٤) ذياب وذياب وذياب وذياب كلها تنويعات على الاسم نفسه . انظر محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣ : ٣٦٢ و ٥٢٠ ، محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٢٧ - ٣٢ ، حسن حسني عبدالوهاب (١٩٧٢) ج ٣ : ٨٩ والمقريري (١٩٦١) . ٦٩ .

- ٥٥) محمد عزة دوروة (١٩٦٠-): ج ٣: ٣٦٢.
- ٥٦) السابق ٥٢٠، والمقريري يعني دود شك القيلة نفسها تحت اسم المحامد، إن لم تكن خلقة مطبوعة وهو الأقرب، إذ ينسبهم إلى بني دباب في سليم ويحمل اسم جدهم محمود كما يجعلهم يسكنون بنواحي لاس (المقريري: ١٩٦١): ٦٩.
- ٥٧) عبدالله بن محمد التجاني (١٩٨١): ٨٥ - ٨٦ و ١١٨.
- ٥٨) حسن حسني عبدالوهاب (١٩٧٢): ج ٣: ١٢٨.
- ٥٩) السابق. ٩٧.
- ٦٠) لعل بهشة وبهشة تعنيان شخصا واحدا، أنظر، محمد عبدالرازق متاع (١٩٧٥): ٦٨ والمقريري (١٩٦١): ٦٩.
- ٦١) إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠): ٢٢١.
- ٦٢) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٢٧١ - ٣٠٠.
- ٦٣) علي عمر رزق: ١/٦/١٩٧٩، محمد عبدالله الطوير: ١/٨/١٩٧٩ وأولاد الرياس: ١٣/٦/١٩٧٩.
- ٦٤) محمد عبدالله الطوير: ٨/٦/١٩٧٩.
- ٦٥) محمد عبدالله الطوير: ٨/٦/١٩٧٩ أولاد الرياس: ١٣/٦/١٩٧٩، محمد عمر الحلا.
- ١٤/٦/١٩٧٩، علي الرضى: ١٧/٦/١٩٧٩ واللود مهدي: ٤/٧/١٩٧٩، وقد استغرق السفر من كُتْم بَشَمَال دارفور، إلى التمر القصار بأطراف الصحراء الليبية، أربعة أيام بالسيارة الشفوليت عام ١٩٢٥، متجهين شمالا على العموم، وذلك لسي إحدى دوريات القتش الامتعماري لشمال دارفور، آنذاك المستر مور (علي عمر رزق: مشافهة ١٠/٤/١٩٨٠).
- ٦٦) محمد عبدالله الطوير: ٨/٦/١٩٧٩، وإبراهيم محمود بلوماي: ٢٣/٦/١٩٧٩.
- ٦٧) الجيساري شنيسان: ١٢/٦/١٩٧٩، وعبدالرحمن أحمد ديتي: ١٣/٦/١٩٧٩، وهي جاد الله عيسى: ٢٨/٦/١٩٧٩.

- ٦٨) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١ : ٣٠٩ .
- ٦٩) السابق : ٣٠٩ - ٣١٠ .
- ٧٠) السابق : ٣١٠ ، والمقريري (١٩٦١) : ١٨ .
- ٧١) المقريري (١٩٦١) . ٢٨ .
- ٧٢) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) : ج ١ : ٣١٠ .
- ٧٣) السابق : ٣٠٩ - ٣١٠ .
- ٧٤) الحسن بن الوران (١٣٩٩هـ) . ٥٩ .
- ٧٥) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) : ج ١ : ٣١٠ .
- ٧٦) أبو عبد الرحمن بن عقيل ، وعبد الحليم عويس (١٩٨١) : ٣٢ .
- ٧٧) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١ : ٣١٠ - ٣١١ .
- ٧٨) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣ : ١٠٦ .
- ٧٩) السابق : ١١٠ - ١١٢ .
- ٨٠) السابق ٣٦٥ .
- ٨١) أبو عبد الرحمن بن عقيل ، وعبد الحليم عويس (١٩٨١) : ٣١ .
- وماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١ : ٢٨ .
- ٨٢) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣ : ٣٤٣ ، وأبو عبد الرحمن بن عقيل ، وعبد الحليم عويس (١٩٨١) . ٣٢ .
- ٨٣) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) : ج ٣ ٣٦٥ .
- ٨٤) السابق : ٤٧٧ .
- ٨٥) محمد عبد الرزاق مناع (١٩٧٥) : ٢٧ - ٢٨ .
- ٨٦) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) : ج ٣ : ٣٦٢ .
- ٨٧) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) : ج ١ ٣٢١ .

- ٨٨ السابق. ج ٣١٠ و(١٩٦٧): ١٧٨ - ١٨١.
- ٨٩ علي عبدالله أبوسن (١٩٦٨): ٥٤ - ٦٢.
- ٩٠ لاحتيفال (١٩٧١): ج ٤: ٣٥٢.
- ٩١ إيان كنيسون (١٩٧١): ١٨٨ - ١٩٥.
- ٩٢ الجياري شنيات: ١٩٧٩/٦/١٢.
- ٩٣ علي جادالله عيسى: ١٩٧٩/٦/٢٩.
- ٩٤ الدود مهدي: ١٩٧٩/٧/٤. وهذا يساير مايرد في شجرة النسب السوفانية (رقم ٥) التي أعدها
ماكمايكل من روايات الحُمر العلافية (ماكمايكل: ١٩٦٧ ب): ج ١: ٣٠١ - ٣٠٦.
- ٩٥ إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠): ٢٢٦ - ٢٢٧.
- ٩٦ محمد عبدالرازق متاع (١٩٧٥): ٤٤.
- ٩٧ إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠): ٢٢٦ - ٢٢٧.
- ٩٨ محمد حزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣: ٣٦٥.
- ٩٩ عبدالحجيد هابدين في تحقيقه للمقريري (١٩٦١): ١٥٢ - ١٥٤.
- ١٠٠ اولاد الرياس: ١٩٧٩/٦/١٣.
- ١٠١ حسين غمو النور جادو: ١٩٧٩/٧/١١.
- ١٠٢ علي الرضى وموسى أم بلى: ١٩٧٩/٦/١٨.
- ١٠٣ على جاد الله عيسى: ١٩٧٩/٦/٢٨.
- ١٠٤ ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٢٩١.
- ١٠٥ إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠): ٢٢٠.
- ١٠٦ محمد حزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣: ٣٦٢.
- ١٠٧ عبدالحجيد موسى مديبو: ١٩٧٩/٦/١٧.
- ١٠٨ راجع العنوان «المطواة ولروحها» من هذا الفصل، ص ١١١.

- ١٠٩) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣ : ٩٩ .
- ١١٠) السابق: ١١٧ .
- ١١١) رفعت الجوهري (١٩٦٣) : ٨٠ .
- ١١٢) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥) : ٤٤ - ٤٥ و ٦٣ - ٦٥ ، وهو رأي حسن حسني عبدالوهاب :
(١٩٧٢) : ج ٣ . ١٢٨
- ١١٣) إيانز برنشارد (١٩٤٩) . ٣٤ .
- ١١٤) السابق : ١٦٠ .
- ١١٥) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١ : ٢٩٤ ، ٣٠٠ ، ٣١٢ .
- ١١٦) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣ : ١٠٧ .
- ١١٧) السابق : ١١١ - ١١٣ .
- ١١٨) السابق : ١٢٠ .
- ١١٩) السابق : ٣٦١ .
- ١٢٠) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥) : ٦٦ - ٦٧ .
- ١٢١) المقرئزي (١٩٦١) : ٦٩ ، وعبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقرئزي نفسه : ١٤٨ .
- ١٢٢) ناخيتال (١٩٧٤) ج ١ : ١٦٣ هـ - ١ .
- ١٢٣) السابق : ٢٥١ - ٢٥٢ .
- ١٢٤) السابق : ١٦٠ .
- ١٢٥) يوهين (١٩٦٤) : ١٠٨ ، وناخيتال (١٩٧١) : ج ٤ : ٨٧ .
- ١٢٦) إبراهيم صالح بن يوس (١٩٧٠) : ٢٢٧ .
- ١٢٧) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١ : ٣١١ - ٣١٣ .
- ١٢٨) السابق : ٣٢٤ .
- ١٢٩) السابق : ٢٨٨ .

(١٣٠) السابق: ٢٨٩.

(١٣١) عبدالمجيد عابدين بي تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٦ - ١٧ و ١٨٠.

(١٣٢) محمد عزة دروزة (١٩٦٠). ج ٣: ٣٤٨ و ٣٥٢.

(١٣٣) إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠) ٢٢٠.

(١٣٤) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ٢٥٥ هـ - ١٨٥.

(١٣٥) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٢٦٧ و ٣٠٢ - ٣٠٤.

(١٣٦) علي عبدالله أبوسن (١٩٦٨): ٥٨، وعبدالحسيد موسى ماديو ١٩٧٩/٦/١٧، وعلي الرضى: ١٩٧٩/٦/١٧.

(١٣٧) محمد عزة دروزة (١٩٦٠). ج ٣ ٣٤٩ وانظر الاقتباس المتقدم عن ابن خلدون عند الزاوي (١٩٦٣): ٢٢٣ في الفصل الأول، ص ٣٠.

(١٣٨) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٣٠٢. والجنيدي، الذي يعتبر في غالبية أوراق النسبة السودانية جدياً للمعاصرة والروايد والحيداد بشاد وغرب السودان، يطلق اسمه على غدير ضخم في شمال دارفور يدعى ترهد الجنيدي. ويقول الرواة إنه وأحلافه وأخلافهم سكنوا هذه أول ما وصلوا إلى تلك المناطق (على صغر رزق: ١٩٧٩/٦/١) والدود مهدي: ١٩٧٩/٧/٤.

(١٣٩) نعتي مثلاً في النسبة الاصولية إرجاع الشايقية السودانيين أصلهم إلى جد يسمونه: شايق، أو أن يرجع الكوارته في شمال السودان نسبتهم إلى موضع هناك يسمى كورتى. والنسبة المهنية هي مثل «البقارة» لرعاية البقر، و (الآباله) أو (الجمالة) لأهل الإبل أو الجمال، و(القنامة) لرعاة الأغنام.

(١٤٠) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ٣٥٦ - ٣٥٧.

(١٤١) السابق: ٤٣٧، ٤٦٨ و ٤٧١.

(١٤٢) الحسن بن الوران (١٣٩٩ هـ): ٧٦.

(١٤٣) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٢٧٥. وهناك التفسير اللغوي للشوا بمعنى العصاة، وهو شائع عند القبائل التشادية المحلية (إبراهيم صالح بن يونس: ١٩٧٠: ٣ - ٥) ولعله تعديل تاريخي تابع من الحوادث المسببة لمخاطبة الماي صمر بن إدريس البرنوي عام ١٣٩٢ / ٧٩٥ هـ للظاهر برقوق

الملوكي، بشأن فساد الأعراب الجلبامين بشمال مملكته. هذا إلى جانب تكرار عصيان البدو في

تشاد وغرب السودان لأراسر حكامهم.

(١٤٤) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٣٠٨

(١٤٥) إبراهيم علي طرخان (١٩٧٥): ٣٠

(١٤٦) السابق: ٣١ و ٣٣، ومحمد سليمان أيوب (١٩٦٩): ٢٠٩ - ٢١٠.

(١٤٧) هيرمان كيز (١٩٦١) ٢٢ - ٢٣، والحسن بن الوزان (١٣٩٩هـ): ٧٦.

(١٤٨) وليام ديسبورو كولبي (١٨٤١): ١٣٠.

(١٤٩) عبدالمجيد عابدين (١٩٧٠): ٦٢.

(١٥٠) محمد سليمان أيوب (١٩٦٩) ٢٣، ومحمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٧٧.

(١٥١) الطاهر أحمد الراوي (١٩٦٣): ٢٢٣.

(١٥٢) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٦٦، والقلقشندي (١٩٨٠): ٣٩٢ - ٣٩٣.

(١٥٣) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٦٦.

(١٥٤) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣: ٣٥١ - ٣٥٢

(١٥٥) السابق: ٣٤٨، القلقشندي (١٩٨٠): ٣٩٣، والحسن بن الوزان (١٣٩٩هـ).

(١٥٦) الحسن بن الوزان (١٣٩٩هـ): ٥٩.

(١٥٧) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣: ٣٥١ - ٣٥٢.

(١٥٨) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٣٣ - ٣٦.

(١٥٩) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٦٧.

(١٦٠) محمد بن عمر التونسي (١٩٦٥): ١٣٩.

(١٦١) ناخيتقال (١٩٧١): ج ٤: ٣٥٠ - ٣٥٣.

(١٦٢) ماكمايكل (١٩٦٧ د) ج ١١٧.

(١٦٣) السابق: ١٥٠.

(١٦٤) السابق: ج ١١٧ و ١٩٦٧ ب: ج ١: ٣٠٤.

- (١٦٥) ماكمايكل (١٩٦٧ أ): ١١٩.
- (١٦٦) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٢٦٩. ومع ذلك يتردد ماكمايكل في القول بما يجمع بين هؤلاء
المقل المنشور في خلال بالمغرب، وبين المعاقلة المتدرجين في المسألة الفزاريين من فزارة دار حامد
والزيادة بكر دلفان ودارفور.
- (١٦٧) القاصري (١٩٥٤). ج ٢: ١٧٧ - ١٨٠.
- (١٦٨) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٢٦٤.
- (١٦٩) السابق: ٢٦٥.
- (١٧٠) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريري (١٩٦١): ١٥٤.
- (١٧١) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣: ٤٦٢.
- (١٧٢) ماكمايكل (١٩٦٧ أ): ١١٨.
- (١٧٣) السابق: ١١٩.
- (١٧٤) عبدالمغفار محمد أحمد (١٩٦٨). ١٦٥.
- (١٧٥) إسماعيل علي التميمي (١٩٨١): ٤٤.
- (١٧٦) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٣١٩.
- (١٧٧) الحسن بن الوران (١٣٩٩ هـ): ٥٩.
- (١٧٨) نانتيقال (١٩٧١): ج ٤: ٣٥١.
- (١٧٩) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٣٠٤.
- (١٨٠) السابق: ٣٠٣.
- (١٨١) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٣٠٥ و (١٩٦٧ أ): ١١٧، وعبدالمجيد عابدين في تحقيقه
للمقريري (١٩٦١): ١٥٣ - ١٥٤.
- (١٨٢) علي جاد الله عيسى: ١٩٧٩/٦/٢٨، ويوجد وصف تفصيلي للوثيقة ومصادرها في التسجيل
الصوتي لإفادة الراية. انظر قائمة مراجع الارشيف الصوتي.
- (١٨٣) إبراهيم محمد بلال: ١٩٧٩/٦/٢٨.

الفصل الرابع

تسريقة بني هلال: من المغرب إلى كُردفان (ب)

- ١ — زعامة بني هكبا الجذامين وشيوخهم جمعان العُويصي.
- ٢ — أبناء العرب وأبناء العربيات في الهوادي السودانية.

زعامة بني هكبا الجذاميين وشيوخهم جمعان العويصي

لعلنا نخلص مما ورد في الفصل السابق إلى أن قطاعات ضخمة من العطاوة وفزارة والجذاميين، وأشتاتا أخرى من الأعراب، قد توافقت إلى بلاد السودان الأوسط والشرقي، بعدما تشربت في المغرب العربي بعوامل انصهار قوية، وأسست لها الهجرة الهلالية الكبرى في القرن الخامس الهجري. ونحن لا نجد بسهولة في مصادرنا الوثائقية، أو في التراث الشفهي، دلائل توضح لنا الدوافع الحقيقية لهذه الهجرات إلى بلاد السودان الأوسط ومتى تمت. ثم إن أسباب اختيار الانتساب إلى تجمع جهني متضخم، يشمل هذه القبائل المتكاثرة في بلاد السودان، بدلا من الاحتفاظ بطابع التجمع السلمي الهلالي، الذي أحدث الزحزحة الأساسية في تلك الهجرات، تبقى لحد ما غير معلومة تماما.

والذي يتفق فيه روائنا الشفهيون بدارفور، مع مصادرنا الوثائقية الشحيحة، في حدود هذه الدراسة هو أن بني هكبا من سُويد، كانوا يمثلون القادة، ربما في أهم موجات الهجرة التي جاءت ضمنها فزارة والعطاوة عبر الصحراء، وأن زعامة مشايخ العربان في مرحلة أخيرة من هذه الرحلات، كانت للهكباوي جمعان العويصي^(١). ولما كنا نجد في قوائم الحسن بن الوزان لأعقاب الهلالية بالمغرب الأدنى اسم سُويد بطناً من رياح الهلاليين، نستطيع أن نقرن ذلك بما قلناه عند الحديث عن العطاوة، في الفصل الثالث، من دخول فرع من جذام في الأحلاف الهلالية أو أن رحفتها الكبرى نحو المغرب، وذلك على رأي المقرئزي وابن خلدون^(٢). وعلى ضوء معلوماتنا الحالية عن هجرات العربان إلى بلاد السودان الأوسط، لا نستطيع الذهاب أبعد من إيراد احتمالين أساسيين، نفسّر بهما ظواهر تلك الهجرات.

فأول الاحتمالين هو أن فريقنا من هكبا سُويِد الجُذاميين قد خرجوا من مصر ميممين شطر الجنوب الغربي حتى اكتشفوا، وربما عرفوا من البربر أو القُرُعان والتَّيِّدا، مراعي المرتفعات الصحراوية في العُوينات والكُفْرة والجِلْف الكبير وجبيل أركنو وما يليها جنوباً، وذلك في حقبة من العصور منذ الفاطميين إلى العثمانيين. وربما التقت أخبارهم هنالك في الصحراء، وتواصلوا مع طلائع أعقاب الهلالية المنحدرين من المغرب، ممثلين في فزارة والعطاوة وحلفائهم، منسايين من الشمال تجاه معابر الصحراء الكبرى إلى الجنوب. ثم إن السلطة في مصر تابعتهم، وأرسلت وراءهم مندوباً ليجمع منهم الضرائب ويحفظهم في الحدود التي تطولهم فيها أيادي حكامهم. لكن وجود الانتماء عند الأعراب الرعاة منذ عهد الحسن بن الوزان في القرن السادس عشر، حتى عهد أعراب بادية دارفور الذين لقيهم محمد بن عمر التونسي في القرن التاسع عشر، اتجهاهم نحو الامتناع عن دفع الضرائب واغتيال مندوبي أولى الأمر^(٣) أودى بحياة المندوب المرسل وراء تلك الأحلاف، وكان اسمه على قول الرواة بدارفور هو: بغدادي ولد السودة. ونتج عن ذلك التمرد والعصيان انفلات تلك العربان بعيداً من أيدي السلطات المصرية، متوغلين في بلاد السودان الأوسط^(٤) وربما كانت هذه الفئة من جُذام وأحلافهم، وربما أحلافهم، هم الذين أزعجوا السلطان البرنوي الماي عثمان بن إدريس عام ٧٩٤هـ / ١٣٩٢م في شمال تشاد، بقطع الطرق التجارية بين مملكة البرنو، ومصر والمغرب واسترقاق أتباعه^(٥). وعندئذ يمكن عزو إجمال البرنويين هذه تحت اسم جُذام، كما يرد في خطاب الماي البرنوي، إلى خضوع زعاماتهم لرئاسة بني هكبا الجُذاميين، تماماً كما تغلب اسم هلال في الانسياح إلى المغرب على تلك الأحلاف في القرن الهجري الخامس.

ويرى إبراهيم علي طرخان أن مخاطبة السلطان البرنوي، للسلطان المملوكي بكثير من الإجلال، يأتي من الاعتراف المستمر عند دويلات السودان، بسيطرة السلطان المصري على المنطقة من الشام والحجاز واليمن حتى برقة وشمال بلاد النوبة، في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي. هذا إلى جانب أن مصر كانت يومئذ مقراً للخلافة الإسلامية التي ينظر إليها عموم المسلمين نظرة طاعة وتسبك^(٦). ولهذه المعلومة عن الخلافة أيضاً شاهدها عند الرواة في دارفور. فهم يقولون إن البغدادي ولد السودة الذي لحق بالأعراب المبتعدة واغتيل كان مندوباً لخليفة الرسول^(٧)، الشيء الذي قد يعنى إضفاء البغدادي ولد السودة على مكانته رسولا للسلطان المملوكي، والخليفة الدمية بالقاهرة، هالة دينية تابعة من خدمة الخلافة التي نغمسها سطوة الممالك. وهذا كله يشير إلى فداحة العصيان الأعرابي ومن ثم رعب الانطلاق بعد اغتيال المندوب بعيداً عن سيف السلطة حتى عبروا الصحراء.

والاحتمال الثاني هو: أن فرعا من هكبا سُويد قد واصل سيره غرباً من مصر، حتى التقى بأعقاب الهلالية من فزارة والعطاوة، على جهات طرابلس الغرب وفزان وما بعد ذلك غرباً، حتى شرق الجزائر. وقد سبق ذكر ما يشير إليه مؤرخو المغرب العربي، من أن المرابطين والموحدين والحفصيين والسعديين والعلويين جميعاً، كانوا يطالبون الرعاة البدو المهيمنين على البلاد السيب من دولهم، بالمسكرة ومشاركة الجنود والمرتقة في حفظ النظام وجمع الضرائب^(٨). ومن هذا المنطلق يكون تمسك الحكام بيدو البرية قسائماً على حرصهم على استمرار خدماتهم لدولتهم. وكان الأتراك العثمانيون قد استولوا على طرابلس الغرب عام ٩٥٩هـ / ١٥٥١م^(٩). وقد مندوا نفوذهم إلى فزان بعد عام ١٠٣٢هـ / ١٦٢٢م؛ حيث قهروا هنالك أولاد الشريف محمد

الفاسي وأنصارهم التشاديين^(١٠). والافتراض المعتبر لدينا هو أن جمعان العُويصي، الذي تقول الروايات الشفهية في دارفور إنه قد قاد هجرات بني هكبا والعطاوة وفَزارة إلى بلاد السودان الاوسط، كان قد وجد في الضرائب المغربية أو التركية على العربان (ولا ندري في أية حقبة) سببا لعدم البقاء في فزان، أو مايجاورها غربا أو شرقا، فانساح بجموعهم، بعد أن استدرجهم إلى الاضطراب للهروب بقتله مندوب السلطة، عبر الصحراء إلى شمال دارفور وتشاد. وربما انتقلت بقايا من تكتلات الشاوية والعربان، الذين ذكر عصيانهم الحسن بن الوران بجنوب تونس في القرن العاشر الهجري مع هؤلاء الجموع، حتى وصلوا إلى برنو. وهذا الاقتراح أيضا يوافق مايرد في التراث الشفهي الدارفوري عن مندوب خليفة الرسول البغدادي ولد السودة، ولحاقه بالأعراب واغتيالهم إياه. وذلك طالما نعلم بأن الخلافة الإسلامية كانت قد انتقلت إلى العثمانيين بعد عام ٩٢٣هـ / ١٥١٧م بفتحهم لمصر^(١١)، وانتزاعهم الخلافة من العنصر العربي ثم إضافتها للسلطنة العثمانية.

الانتساب العطوي الفزاري إلى عبدالله الجهنّي:

نحن ندري أن جُهيّة الأصلية هم من ينتسبون إلى جُهيّة بن زيد بن ليث بن سُود بن مسلم بن الحافي بن قُضاة القحطانية^(١٢). أما العطّاة وفَزارة فعلى الرغم من دخول بعض اليمانية فيهم، كالمِقل، إلا أنهم عدنانيون. فإذا حاولنا إيجاد سبب معقول يجعل فَزارة والعطاوة وبني هكبا يختارون الانضواء تحت التجمع الجهنّي، الذي أخذ به هؤلاء الأعراب، في بلاد السودان الاوسط بصورة شمولية وهم في غرب وادي النيل، عدنا إلى ترجيح الاحتمالات والافتراضات المبنية على تعليقات مستندة إلى بعض الحقائق الوثائقية، وإلى

إفادات التراث الشفهي وغيرها.

ولعل القصد وراء ذلك الانتماء، الذي يعبر من الجذع العدناني إلى الجذع القحطاني، هو إعطاء التجمع العَطوي الفَزَارِي الهَلَبَاوي ببلاد السودان الأوسط، بعد استفادهم لطاقت الانسيح الهلالي، المنفع بأنحاء المغرب العربي، تشريفا مصطنعا تستطيع هذه القبائل تحت مظلتها المزاحمة في اضطراعات الأتساب الدينية، التي جاءت من مصر إلى أعالي وادي النيل والمغرب، وامتدت جنوبا، فشغلت بها تماما إفريقية المدايرية. لقد كانت مصر نعيم بحمي الانتساب إلى آل البيت، وأولاد الصحابة رضوان الله عليهم، كالإشراف الجعافرة بأسوان وقوص^(١٣)، وعقب حسان بن ثابت، وسعد بن معاذ الأُرْدِينِي بمنفلوط من الصعيد^(١٤) والقرشيين بني أبي بكر الصديق، وخالد بن الوليد، وسعد بن أبي وقاص في الأشمونين والبهنسا في الصعيد^(١٥). وهناك رهط عمر بن الخطاب بالبرلس^(١٦)، ورهط رفاعة بن زيد الصحابي بالبحيرة^(١٧)، وبنو بدر من الزبيريين بالبهنسا^(١٨). هذا إلى جانب الوقار المتزايد الذي يعطى للطالبيين وآل العباس، في سني الدولة العباسية، والحكم الفاطمي بمصر، ولادارة بالمغرب ومايليهما في كل الاتجاهات. ولهذا فلا غرابة أن تصطنع القبائل الداخلة إلى بلاد السودان الشرقي عن طريق وادي النيل نسبا يرجعها إلى بني العباس (كالمجموعة الجعلية)، ويتخذ السُناييون بشرق النيلين نسبا يرجعهم إلى بني أمية. وهكذا يتخذ أعقاب التجمع الهلالي المتسرب إلى بلاد السودان الأوسط من عبدالله الجهني الصحابي جدا وهميا، وهو في الأصل لا ينتمي مطلقا إلى جُهينة كما أسلفنا. (١٩)

نستطيع القول بأن فَزَاة والعَطَاة وهكبا سُويد احتفظوا بأنسابهم الأصلية

على الرغم من ما يدخل عليهم من استلحاق لغيرهم بأنفسهم، أو إسقاط لبعضهم الذين تباعدوا عنهم كالعلاونة. ولعل فيما يحكي بتواتر لافت للنظر بين رواة الأعراب في كُردفان ودارفور عن الشجار طويل الأمد، واسع المدى، الذي وقع في شمال دارفور بين الحُزام والعَطاوة، ربما في القرن الخامس عشر الميلادي أو بعده^(٢٠)، دليلاً على توفر الدواحي الملحة لاصطناع التحالف الفزاري العطوي الهكباوي لذلك الصحابي الذي لا يمت إليهم، ولا إلى جُهينة بصلة، جداً يجمع شتات أنسابهم ويقوي تحالفهم المهاجر، كما يمنحهم عزة دينية يحتاجونها في باديتهم الجديدة^(٢١). وهكذا أدى التحريف في صيغة النسبة لدى (الجهني) إلى انتسابهم لجُهينة كما شاع بعد ذلك في قوائم الأنساب السودانية.

وكان الحُزام الذين بقى منهم قليلون حالياً في تشاد ودارفور، يمتون بنسب يدعونه إلى بني مخزوم عشيرة خالد بن الوليد رضى الله عنه^(٢٢). ولما كنا نعدم شاهداً يوحى لنا بعلاقة هؤلاء المخزومية كما يقولون، بالمغرب العربي، فإننا نميل إلى ترجيح قدومهم من مصر على الطريق الذي يرسمه للبِقارة يوسف فضل، ذلك الطريق الممتد من دنقلا على النيل إلى شمال دارفور، مسابيرين لوادي الملك ووادي المُقدم، أو على طرق الصحراء الليبية، أو بדרך الأربعين والواحات الواقعة في سلاسل مرتفعات العُوينات وجبل أركنو حتى وادي هور^(٢٣). وربما كان هؤلاء المخزوميون قطاعاً من تلك التجمعات الملحوظة للأشراف، وأولاد الصحابة بصعيد مصر، تبعوا سائمتهم نحو الجنوب الغربي.

ويبدو أن جماعات من هؤلاء الحُزام كانت قد سبقت العَطاوة وفَزارة، ربما مع أعراب أخرى، إلى شمال دارفور. وبحكم الأهمية الدينية كان من

الطبيعي أن تكون لزعامة على تلك القبائل المجتمعة بشمال دارفور للمخزوميين، حتى لقد رضى العطاوة حينما وصلوا إلى تلك الجهات، حسب إفادات التراث الشفهي، بالخضوع لسلطان الخزام في شرقو بشمال دارفور، بل وصانعوهم بالتزواج معهم^(٢٤). وفي تلك الظروف الملائمة للتنازع القبلي، والأطماع في السلطة، والتحاسد والشحناء والتفاخر بالأنساب، التي ساقطت نهاية، كما تفيد الروايات الشفهية، إلى حرب طويلة الأمد بين العطاوة وأحلافهم من جهة، والخزام من جهة، في تلك الظروف تبرر الحاجة لإظهار الأنساب المبجلة. ويتفق الرواة في دارفور على أن السبب المباشر لتلك الحرب، كان في تعسف الخزاميين واغتصابهم لبعض الأنعام العطوية. ومع انعدام السلطة المركزية المستقرة بتلك البوادي من وادي هور، ومثائل الوضع مع جاهلية تسعير الحروبات القبلية؛ خدمة لنخوة جاهلية يشعلها الحيوان، كداحس والغبراء وحرب البسوس، كان لزاما على الحلف العطوي الفزاري أن يصطنع له جدا شريفا تستطيع هذه القبائل بواسطته مزاحمة الخزاميين، في جو المفاخر الدينية النازلة على بلاد السودان من مصر والمغرب، والتي صارت فيما بعد بضاعة راقحة للزعامة والهيمنة السياسية بالبوادي الجديدة.

عبور الأعراب السودانية للصحراء الكبرى في شواهد الثقافة:

كما أوضحنا سلفا فإن الحل للمعضلة القائمة حول حقائق أنساب التجمع الجهني بغرب وادي النيل ليس من طموحات هذه الدراسة، وبذلك تظل هذه المحاولة في إعادة بناء أصول العربان الواصلة إلى بلاد السودان الأوسط مجرد أداة لدراسة اتجاهات الهجرات الهلالية المتأخرة عن القرن الحادي عشر الميلادي. لكن هذه الأداة احتاجت لشيء من التفصيل في أنساب أعراب جانبي الصحراء

الكبرى بأفريقية، شمالا وجنوبا، انطلاقا من الحاجة الشديدة لمواجهة تيار مخالف لإمكانات العبور بين طرفي الصحراء، هيأت له كتابات ماكمايكل ويوسف فضل بعض الأجواء الصالحة للنماء والاستفحال.

فالاهتمام بنزول العربان على وادي النيل من مصر حتى دنقلا، ثم التحرك غربا، كما تصوره اجتهادات هذين الباحثين، كاد يحرم هذه الدراسة وأمثالها من أية إمكانية لإثبات أهمية الطريق الصحراوي في إدخال العربان الحالية إلى بلاد السودان الأوسط. وقد دعم هذا الاتجاه عند هذين الباحثين لحدّ ما تمسكهما بوجود لحَم وجُدَام وجُهيْنة وبعض الهلاليين في المصادر الوثائقية للمؤرخين المصريين المتأخرين، وجودهم عند الحدود الشمالية لسودان وادي النيل. كذلك فعل ماكمايكل ويوسف فضل، حتى تحيزا إلى الحقيقة الواحدة، وغفلا عما سواها مما له جدوى؛ فكان أن أصبحت القبائل المصرية، لحَم وجُدَام وجُهيْنة، هي الوحيدة التي تتوفر لها الدلائل المتينة، عندهما، عند الحديث عن الهجرات الأعرابية إلى بلاد السودان الأوسط^(٢٥). من ثم صار الطريق النيلي هو الدرب الأهم بالنسبة لهذين الباحثين وتلاميذهما.

هنالك دليلان على جدوى القول بأن العربان التي اجتمعت في بلاد السودان الأوسط تحت اسم جُهيْنة، تكوّن في الأساس دائرة ثقافية متجانسة، تشهد بعض مظاهرها اللغوية ومؤسساتها الاجتماعية، بقدوم أكثرها من المغرب العربي عن طريق الصحراء. ونبدأ باللغة حيث يرى عبدالمجيد عابدين أن بعض البطون من لحَم وجُدَام نزحوا من مصر إلى الأندلس، ثم لما غلبتهم الصليبية المتأخرة هنالك، تدفّقوا مع أحلافهم إلى شمال إفريقية والصحراء الكبرى. وهناك تفرقت بهم السبل، إلى أن ألحقهم المطاف ببعض جهات غرب السودان^(٢٦). وتسند حجج التدفق العربي من الأندلس إلى بلاد المغرب

الأوسط تلك الإشارات المتكررة عند محمد عبدالرازق مناع إلى ثبوت حالات ملحوظة من هذه العينة القادمة من الأندلس، وسط القبائل الليبية الحاضرة^(٢٧). وربما امتزجت لهجة هؤلاء الوافدين بعد وصولهم إلى المغرب الوسيط، بلهجة الأعراب الهلالية الذين يشير عبدالمجيد عابدين إلى توغلهم حتى أطراف الصحراء، واختلاطهم بالبربر هنالك، ثم تسربهم على الطريق الغربي إلى بلاد السودان^(٢٨). وبهذه القرائن يفسر عبدالمجيد عابدين حالات لغوية مميزة لاحظها وسط أعراب غرب وادي النيل في الستينات من القرن العشرين.

فمن تلك أنهم في السودان الغربي يبدلون الجيم دالا إذا التقى الجيم بالشين، مثلما في كلمتي (الشندرة) و (الديش) للشجرة والجيش، وهي حالة معروفة في لهجات تونس والأندلس^(٢٩). وحالة إضافة أعراب السودان الغربي واو الجمع للمتكلمين، مثلما في " نحن نسيرو " تدل أيضا من غير شك على وجود علاقة لسانية بينهم وبين أعراب شمال إفريقية والأندلس. ويرى عبدالمجيد عابدين أن هذه الحالة تعد مما يميز لهجات المغاربة عن لهجات المشاركة^(٣٠). وظاهرة الترخيم التي تمحذف فيها النون أو الياء من نهاية الكلمة عند الوقف، حذفها خفيفا فيه غنة، ترتبط إحدى أمثلتها السودانية، بحكاية يرويها أهل دار حامد الفزاريين بكردفان، عن جدهم المسمى حامد الحفوين. فأبوزيد الهلالي، كما يقولون نصح جدهم هذا باستيطان منطقة (الخيران) بوسط كردفان، ووصفها بأنها (مركز سلاطي ومجر بواطي)، وإنما يقصدون: مركز سلاطين، ومجرى بواطي، أي أودية وخيران ماء. وهذه الظاهرة اللغوية أيضا شائعة في لهجات الغرب والأندلس^(٣١).

تمسك علي عبدالله أبومن، بصيغ النسبة لدى الأعراب المنضوية تحت

التجمع الجهنني بغرب وادي النيل دليلا قاطعا على قدوم الأعراب هؤلاء عبر الصحراء من شمال إفريقيا. وهو يهتم بطرق صياغة أسماء القبائل والبطون ونسبتها ؛ ليؤكد ما يذهب إليه، خاصة عن انعدام المقطع البجاوي «آب» السائد في خواتم أسماء القبائل العديدة بوادي النيل وشرقه. فهذا المقطع منعدم لدى قبائل غرب وادي النيل، إلا في النُوراب الكبائش مثلا، وهم على الأرجح من الشرق. (٣٣)

ومن الصيغ الكثيرة في أسماء الفروع والبطون والأفخاذ بين جُهينة غرب النيل نلاحظ لفظ (ناس فلان). وهذه الصيغة لها شواهد عديدة بين تقسيمات فَرَارة والعطاوة السودانيين، مثلما لدى الهَبابين، والعريفية، والزَيادية، وبني جَمرار، والمَعالية والمَعاقلة، والهَبانية والريقات بشمال وجنوب دارفور، والكبائش والحمر - بفتح الحاء (٣٣). ويقول عبدالمجيد عابدين: إن هذا الاستعمال في الأسماء عُرف من قدم، وله شواهد في الفصحى، كما إنه ينسب إلى بني عامر بن صعصعة (٣٤). وبنو هلال هم أبناء عامر بن صعصعة. ربما جاز القول بأن مثل هذه التأثيرات القادمة من المغرب والاندلس، لا يقبل العقل مرورها سليمة على وادي النيل، قبل أن تصل إلى بلاد السودان الأوسط، ولهذا نتخلها دليلا آخر على وفود القطاعات التي ميزناها من أعقاب الهلالية، ومن اجتمع عليهم، إلى بلاد السودان، قدامين عبر الصحراء الكبرى. وختام هذه الشواهد يجيء مما توصل إليه الصادق محمد سليمان في دراسته حول المؤسسة الاجتماعية التراثية عن مستدى (البرامكة) لتناول الشاي، والمعروف لدى البقارة السودانيين. فهو يقول إن اسم (البرامكة) جاء من الشرق، وقد عُرف من بعد في مصر وتونس على السواء، كما تدل عليه مراجعته. ولكن اسم (البرامكة) اقترن في مصر بنشاط (الغزاوي) وهم الغجر،

وهو خروج بالصفة المقصودة في (البرمكة) من اللوق السليم، إلى الوضاعة الاجتماعية. وهذا الاتجاه هو عكس ما عرف في تونس والسودان وتشاد، حيث يتم إضفاء مناقب الخرافة، ورفع الهمة على (البرمكي) وجعل هذه الصفة لصيقة بنبل الموصوف وعزته. ولهذا يرجع الصادق محمد سليمان بأن (البرمكة) المعروفة لدى جُبهة غرب النيل، إنما جاءت معهم من شمال أفريقية عبر الصحراء الكبرى ولم تَجْء قطعا من مصر. (٣٥)

حول (ديناميكية) الأنساب الكلية والفرعية على الصعيد الشعبي:
قد لا نستغرب كوننا لم نجد في أغلب الروايات الشفهية المتوفرة لدينا، ما يفيد كثيرا عن تحركات القبائل الأساسية، التي اتخذناها وسائل لمتابعة ما رأينا من هجرات العربان، من المغرب العربي عبر الصحراء، إلى بلاد السودان. والعلّة في هذه الظاهرة قد تطلع من (ديناميكية) الصناعة المستمرة للأنساب العربية. ففي مسائل الهجرات يهتم التراث الشفهي عند الكثرة من أعراب دارفور، وربما صحّ عند سواهم، بسرد أخبار تحركات الجدوع القبلية الكبرى، الجامعة لمختلف الأصول، ومتابعتها على نطاق عريض من الأرض. أما جولات الفروع والبطون والعشائر القبلية، مهما بعدت بها الشقة عن جذوعها الأساسية، فلا تلقى المتابعة عند الرواة، بل تتترك ترتيبات وضع هذه البطون والفروع داخل تلك الجدوع، في معظم الأحوال، للقيمين على مصالح القبيلة، من العارفين بالتاريخ والتراث القبلي، في كل جماعة بدوية، وربما حتى بعد أن تستقر. وهؤلاء العارفون بالتاريخ القبلي، هم أنفسهم الموجهون السياسيون والاجتماعيون والاقتصاديون لمؤشرات المصلحة لعامة للجماعة التي يمثلونها. وبذلك فهم يحركون أماكن الفروع والبطون القبلية وأنسابها داخل

الجدوع الكلية في كل إقليم، حسب ما يميله عليهم واجب التصور العملي، للميثاق النافع للقبيلة وأحلافها، داخل علاقاتها بالآخرين، أقوياء أو ضعفاء، على ضوء من أوضاعهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية في بلادهم الجديدة.

وهذا يعني أن التعديل المستمر في العلاقات الكلية بين البطون والفروع، لا يقيم تحليل مثمر للعلاقات الأصولية بين الجدوع القبلية ومكوناتها في كل مرحلة. وفي الوقت نفسه يؤدي احتفاظ القبيلة الفرعية باسمها الأول أو الأقدم، وهي تندرج في الجذع القبلي الجديد (كما ذكرنا عن السراجاب ودخولهم في الكبشايش)، إلى خلق مؤثر متين لتتبع انتماؤها الأساسي في حقل الأنساب المعروفة من قدم. ويكمل هذا النظام ميول الفروع والبطون القبلية إلى حفظ علاقات المرافقة والمجاورة بين القبائل العديدة، بين القبائل التي جمعتها الهجرات أو الجوار أو الأحلاف في مواطن متصلة ومتتابعة، والسعي ما أمكن إلى تقوية تلك العلاقة بهيكل نسبي فوق مصطنع، يساعدهم كلهم على التماسك لمواجهة تحديات الدخول في آفاق الديار الجديدة. وهذا الميل نحو إجراء الموازنات النسبية عند انقطة والرحيل، يجعل وسائل الانتماء الثلاث السالفة، المرافقة والأحلاف والجوار، من أفضل الأدوات وأكثرها نفعا في مهام تعقب اتجاهات هجرات الفروع والبطون القبلية، وهي تبدل بين جذوعها الأصلية حيث تختار أن تنتمي أينما رحلت في أنحاء الأرض. هذا إذا ما أضفنا إلى هذه الأدوات وما وظفناها سابقاً من استحلاب دلائل التواطؤ الاسمي، واستقراء لتشابهات اللغوية، والمؤسسات الاجتماعية أو السياسية، والميسور من أخبار المؤرخين والرحالين. وبينما يلزم تطبيق هذه الملاحظات المنهجية الواردة في هذه الفقرة، على ما حصلنا في الفصلين الثالث والرابع عن

علاقات قبلية، نعتقد أن هذه المسائل تستحق المزيد من التقصي المجتهد والراسخ، على دراسات مقارنة عريضة، نعود إلى مناقشة اتجاهات الانتماءات المتقاطعة ونتائجها للمقاتل العربية بين الجذوع العدنانية والقحطانية والقضاعية، في جزيرة العرب وإفريقية العربية والمستعرة.

أبناء العرب وأبناء العربيات في البوادي السودانية

بدون أن نروج لمطاعن روبرتسون سميث المشتطة في نظرية الانساب العربية وماتج عنها من تحاملات لدى تلامذته^(٣٦)، فإن إمكانية إرجاع الأصل النسبي إلى الأم، والانتماء بذلك إلى أهلها دون أهل الأب، هي حقيقة معروفة في كتب الانساب العربية. ويقوم جانب هام من تفصيلنا لدعاوي وجود الدماء الهلالية في القبائل السودانية، جقيقة كانت أم تصنعاً، على الاستيثاق من شيوع هذا النمط من الانتساب، بين الأعراب الطالعة باستمرار من الجزيرة العربية. وسنحاول أن نعدد الشواهد على ظاهرة النسب إلى الأم في قبائل جزيرة العرب قديماً، ثم بين القبائل السودانية الخارجة من الانصهار بين الأقوام المحليين، والقبائل العربية المهاجرة إلى السودان، والسكانة بينهم؛ حيث امتزجت دماؤها بدمائهم. وسيظل هذا النوع من الانتساب متماشياً مع ما أوضحناه عن اندراج الفرع المستلحق - بفتح الحاء - في كيان القبيلة التي تستلحقهم وعن تكوينهم، بواسطة الاستلحاق، لبطن في تلك القبيلة يحمل اسمهم الأصلي الذي جاءوا به قبل الاندراج في مستحلقهم، وربما صار الاسم معدّلاً تعديلاً طفيفاً، أو محتفظاً بسماته المألوفة في صيغ الاسم والنسبة.

من أبرز تلك الأمثلة القديمة أن خندفا القضاعية تزوجت إلياس بن مضر، وولدت له طابخة وعمير وقمعة. وهؤلاء نسبوا إلى أمهم خندف علماً على القبائل الصادرة عنهم، ولم يتخذ إلياس بن مضر نسباً ظاهراً^(٣٧)، وهذا يعني أن النداء في الحرب بين هذه القبائل هو: يا آل خندف^(٣٨). . . ويطلع من حارثة بن ثعلبة لأردي كل من الأوس والخزرج وأمهما قبيلة بنت الأرقم بن عمرو بن جفنة. ثم عُرِف الأوس والخزرج ببني قبيلة؛ حيث تميزوا عن يهود

يشرب كما يرد في السيرة لابن هشام من أخبار الهجرة النبوية الشريفة. (٣٩)
كذلك نُسب أخلاف حصن ومالك ومعاوية وورد وشريك من بني
حذيفة بن بدر الفزاري إلى أمهم المعروفة باللقطة، وهي نضيرة بنت عصيم
بن مروان بن وهب الفزاري. وهكذا عُرفوا كلهم ببني اللقطة (٤٠) وعرف
العائد من قريش بأنهم أبناء خزيم بن لؤي، وأمهم عائدة بنت الخمس بن
قحافة بن خثعم، وصارت نسبتهم إليها، كما نرى عند شاعرهم مقاس
العائدي (٤١). وفي بني هلال يُنسب بنو السلول من ولد صعصعة بن معاوية
لأمهم سلول بنت ذهل بن شيبان بن ثعلبة. (٤٢)

وقد سجلت حالة من هذا الصنف بين التجمع الجعلي من قبائل سودان
وادي النيل. فالمسلمية، وهم أبناء مُسلم بن جمار الأموي القادم عام ٨٥٠هـ/
١٤٤٦م من الأندلس، كما يقول النسابة المحليون، يتنادون في الحرب باسم
(ولد قيامة)، وقيامة أمهم هي بنت صبح بن مسمار الجعلي كما يذكرها
النسابون السودانيون. (٤٣)

فإذا تأكد لنا أن هذه الخاصية في نظام الانتساب لدى العرب، تسمح
بالانتماء إلى أصل الأم، أو القول بذلك الأصل في حالة الاندراج في قبيلة
أخرى، فإن هذا سينعكس على دعاوي الدماء الهلالية أيضا، بين البعض غير
اليسير من القبائل الحالية ببلاد السودان الأوسط. وقد لا نجد الدلائل القطعية
في كل حالة لإرجاع نسب الفروع الهلالية الموجود في إحدى القبائل التي
ندرسها لأي من جانبي الأم أو الأب، أو إرجاعه لعلاقة التحالف أو الجوار أو
المرافقة، وعندئذ فالأولى بنا هو أن نبقى على الاحتمالات الثلاثة معا. وإذا
كانت شواهدنا السالفة من ضخامة الهجرات الهلالية إلى بلاد السودان
الأوسط، بمثابة في العطاوة وفزارة وأحلافهما على أنه تجمع منساق مع بني

هكبا، إذا كانت تلك الشواهد مقنعة، فإن القول بتسرب العديد من الجماعات والأفراد الهلاليين، وسط التكوينات القبلية للأقوام المحليين في دارفور، وبقاء جماعات أخرى منهم على البداوة، وسط مسميات عرسانية جديدة، كله يبدو أمرا مؤسسا له. ويمكن عندئذ الاعتماد على هذا القول تماما كما يرى عبدالمجيد هابدين^(٤٤) في نقاشنا للامح الهلالية السودانية.

الهلالية: من الأصل إلى الفروع

لم تتوقف قبائل التجمع الهلالي الداخلة إلى شمال إفريقيا عن أداء مهام سياسية بارزة، في صراعات السلطة في المغربين الأوسط والأقصى، منذ القرن الحادي عشر، حتى الثامن عشر الميلادي. . وتؤكد الدراسات الخاصة بالتاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي للمغرب العربي، الأثر العميق لهذه القبائل في التعريب والاستعراب اللغوي والثقافي والعربي، وفي إكمال أسلمة البربر ومن يليهم من الأقوام السودانية الواقعة فيما وراء الصحراء الإفريقية الكبرى.

هنا في المغرب احتلت البداوة بعناصرها المميزة مكانة هامة في اعتبارات حكام دول الطوائف المغربية. فاللجوء للأقاصي والأماكن الوعرة بعيدا عن سطوة الحكام، وتوفير الفرسان، الذين يمكن دفعهم للقتال، مع أي جانب يكون في مقدوره دفع الرواتب المغربية، أو السماح للمحاربين البدو بالاستحواذ على كل الغنائم، أو بإباحة المدن المعادية الثرية، وتخاضي الحكام بالساحل عن القانون البدوي، القائم على بيع حق عبور الديار لمن يشاءون، وذلك مقابل شيء من السلب والاسترقاق والغرامات والمصادرة من قوافل التجار، والنهب من غلات المستقرين، كل هذه ظلت مغرية للأعراب الهلالية بالانتشار في بلاد المغرب العربي، شرقه ووسطه وأقصاه غربا، والإسهام في مناشط هذه الدول

بالقدح المعلي، سياسيا وعسكريا وثقافيا واجتماعيا. (٤٥)

وسط تلك الاحداث لم يكن في وسع التحالف الهلالي أن يحتفظ بمالم يعود عليه الأعراب قط، وهو وحدة النظر على الدوام إلى من يمثل العدو، كذات أخرى متباعدة في مقابل أفراد التحالف القديم. فالأعرابي وابن عمه على الأجنبي، حتى ينعدم الأجنبي فيستقاتل الأعرابيان. وهكذا شهد القرن الحادي عشر الميلادي نفسه، أوان رحيلهم للمغرب، الحروب المعهودة بينهم، كما كانت في جزيرة العرب، واشتبك بالمغرب فروع التحالف الهلالي، وفيها وقفت البطون المتحالفة آنفا في صفوف الأعداء القدامى من ملوك المغرب البربر، وواجهت الاطراف المتألعة سابقا بعضها بعضا. فزُجبة كانت ضد رياح، والمِعقل كانوا مرات ضد الأتيج وهلم جرا. وقد أنتجت هذه المعارك المزيد من الزحزحة للفتات المقهورة، أو التي تتعرض ديارها للجفاف، أو الأوبئة، أو الذين يقع عليهم ضغط الحكام، فتتحرك منهم جماعات نحو الديار الجديدة، التي تجيء الأخبار عنها بما فيها من وفرة في الماء والكلأ، واتساع في آفاق الأراضي البكر، وضعف في السلطة المركزية.

ولا نستغرب عندئذ أن تكون مشابهة شمال كردفان ودارفور، ومايماثلهما، جنوبي الصحراء الكبرى لأراضي بلاد العرب ومناخها، كما يصف ذلك ماكمايكل^(٤٦)، واصلة إلى أسماع الأحلاف العطوية والفزارية والهلباوية، وهي تتجمع على أطراف الصحراء الكبرى، وتعرض للمعاناة من جراء التسلط السياسي، وضغوطه الاقتصادية، ومن ويلات الحروب والجفاف والأوبئة، وغيرها من بلايا البادية، كما تجدد في ذات الوقت من ظروف الترغيب عنى النقلة ما تجد. وهكذا نستطيع أن نتصور قيام هؤلاء الأعراب بالنسيح آخر، عبر الصحراء إلى شمال تشاد، ومن هنالك يتفرقون. فالعطارة

وفَزَّارَة تَأْتِيَان شَرْقَا إِلَى شِمَال دَارْفُور، عِنْد مِرَاعِي وَادِي هُور، ثُمَّ تَسِير فَزَّارَة إِلَى الْجَنُوب الشَّرْقِي حَتَّى تَصِلَ إِلَى كُرْدَفَان.

وَفِي شِمَال دَارْفُور يَلْتَقِي الْعَطَاة وَفَزَّارَة بِالْأَعْرَابِ الَّذِينَ سَبَقُوهُمْ هُنَاكَ، قَادِمِينَ مِنَ الشِّمَالِ الشَّرْقِيِّ، مُفَارِقِينَ النَّيْلَ بَعْدَ الصَّعِيدِ، وَضَارِيِينَ فِي شِمَال كُرْدَفَان وَدَارْفُور، مُتَبِعِينَ الْأَوْدِيَةَ الْغُلَاظَ إِلَى مِرَاعِي وَادِي هُور. وَيَتِمُّ هُنَا فِي دَارْفُور ذَلِكَ الْإِحْتِكَامُ الدَّمُويُّ، طَوِيلُ الْأَمَدِ الَّذِي يَعِيدُ رِوَاةَ كُرْدَفَان وَدَارْفُور الشُّفْهِيُونَ مَسِيبَاتِهِ إِلَى مِثْلِ مَسِيبَاتِ حَرْبِي دَاخَسٍ وَالْغِيَرَاءِ وَالْبَسُوسِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ. فَالْإِسْلَامُ الْخُزَامِيُّ، الْمَهِيْمُنُ عَلَى الْقَبَائِلِ الْمُجْتَمِعَةِ بِشِمَالِ دَارْفُور وَالْمَدْعُورِ (شَرْنَقُو) (وَرَبَّمَا قَاعِدَتُهُ فِي شَرْنَقُو) اسْتَوْلَى عَلَى نَاقَةِ الْمُحْمُودِيِّ الْعَطُويِّ الْمُسَمَّى (فَنِي). وَهَذَا الْمَظْلُومُ أَثَارَ حُمِيَّةِ الْعَطَاةِ ضِدَّ الْخُزَامِيِّينَ وَأَحْلَافِهِمْ. وَكَمَا يُوَضِّحُ الرِّوَاةُ الشُّفْهِيُونَ بِدَارْفُور فَإِنَّ الْمَعَارِكَ النَّاشِئَةَ عَنْ تِلْكَ الْحَادِثَةِ، اسْتَطَالَتْ وَمَزَقَتْ الْأَحْلَافَ الَّتِي جَمَعَتْ بَيْنَ الْخُزَامِيِّينَ وَمُرَافِقِيهِمْ، وَكَذَلِكَ الَّتِي تَجْمَعُ الْعَطُويِّينَ وَفَزَّارَةَ، وَمِنْ ثَمَّ شَتَّتَهُمْ بَعِيدًا. فَفَزَّارَة، خَاصَّةً دَارَ حَامِدٍ وَالْمَعْقَلِ، انْحَدَرُوا شَرْقًا إِلَى كُرْدَفَان. وَقِطَاعٌ كَبِيرٌ مِنَ الْعَطَاةِ وَالرَّوَّاشِدِ كَرَوْا مَغْرِبِينَ نَحْوَ تَشَادٍ، حَتَّى لَحِقُوا بِأَهْلِهِمُ الرَّوَّاشِدَ وَالْعَطَاةَ هُنَاكَ، وَجَاوَرُوا أَحْلَافَهُمُ الْأَوَّلَ بَنِي هَلْبَا^(٤٧). وَبِمَكْنَانَا أَنْ نَسْمَعَ الْآنَ فِي الْبَطُونِ وَالْأَفْخَاذِ الْمَكُونَةِ لِلْقَبَائِلِ النَّاتِجَةِ عَنْ ذَلِكَ التَّشَتُّتِ، فِي مَرَحَلَتِي الْقُدُومِ عَبْرَ الصَّحْرَاءِ، وَالْحُرُوبَاتِ بِيَلَادِ السُّودَانِ الْأَوْسَطِ وَالشَّرْقِيِّ، كَيْ نَتَابَعَ مِنْ وَرَاءِ التَّفَرُّقِ عَلَى كُلِّ مَسْتَوِيَّاتِهِ، أَنْخَبَارَ بَنِي هَلَالٍ وَسَلِيمٍ وَمَا صَارُوا إِلَيْهِ فِي مَوَاقِعِهِمُ السُّودَانِيَّةِ.

تَدْعِي الْقَبَائِلُ الَّتِي تُحْكِي السَّيْرَةَ الْهَلَالِيَّةَ عَلَى أَنَّهَا — أَيْ السَّيْرَةَ الْهَلَالِيَّةَ — أَسْطُورَةٌ أَصْلٌ، وَتَارِيخٌ، نَسَبًا يَرْجِعُهُمْ إِلَى بَنِي هَلَالٍ، وَعَلَى مَسْتَوًى الرَّمْزِ قَدْ يَجْعَلُ لِأَحَدِ فُرُوعِهِمْ أَبَا أَوْ أُمًّا قَرِيبًا مِنْ أَبْطَالِ بَنِي هَلَالٍ أَوْ عَامَتِهَا. وَالْمَحْصَنُ

لهذه المزاغم في منطقتي كُردفان ودارفور خاصة، وما يليهما غربا بصفة مجملة، يحتاج لمراجعة ذخيرته من الروايات المختصرة والمسهب، تلك التي جُمعت عينات منها منذ سباحة الرحالة الإنجليزي جي دبليو براون في بلاد السودان الأوسط خلال الأعوام ١٧٩٣ - ١٧٩٦م، ولا تزال إلى الآن تجمع أمثالها في هذه المناطق.

الأصل الهلالي تدعيه قبائل متعددة، ومختلفة الجذور، كبعض الفور والسبعات والتنجر، خاصة الأسر الحاكمة في هؤلاء. ويدعيه بعض البرقد والداجو من المحليين المستقرين. كما تدعيه عموم دار حامد القزارية، وقطاع عريض من العطاوة والحيماد من الرعاة البدو بكُردفان ودارفور، أو عن هذه الإدعاءات يرى عبدالمجيد عابدين: أن هنالك بعض الدماء الهلالية في قبائل التنجر والفور والبرقد والرزيقات والعطاوة، وكل هذه بدارفور^(٤٨). ولأن ماكمايكل لا يميل إلى التصريح بوجود دماء هلالية في دارفور إلا وسط التنجر والفور فحسب، وقد انتقل هذا الانتساب، في اعتقاد ماكمايكل، من إحدى القبيلتين إلى الأخرى عن طريق الرواية، فإن عبدالمجيد عابدين يعارضه بقوله:

« وفي غرب السودان، نجد عددا من الجماعات تنسب إلى الهلاليين، أو إلى أبي زيد الهلالي، منهم التنجر والفور والرزيقات، وهلالية البرقد والزبادية. وبالإضافة إلى التأثير السلالي في هذه الجماعات، نجد التأثير القصصي يتمثل في رواياتهم، وفي بعض الأحيان يمتزج اللونان من التأثير بحيث يصعب على الباحث أن يميزهما. ومع هذا فليس هنالك ما يدعو إلى الشك في نسبتهم إلى الهلالية، كما صنع ماكمايكل، إذ أن اختلاط الجانيين من التأثير - أحيانا - لا يعنى - بحال - الشك في صحة انتساب هذه الجماعة أو أصولها الأولى، إلى الهلاليين، جملة وتفصيلا »^(٤٩)

ويمثل رفض يوسف فضل حسن الأخذ باحتمال هجرة أسلاف جُهيئة غرب وادي النيل، عبر الصحراء إلى بلاد السودان الأوسط عقبة، بالنسبة لوجهة نظره، أمام افتراضات يمكن النظر إليها على أنها مؤشرات أكيدة، لوجود دماء من بني هلال في كُردفان ودارفور وتشاد. فـيوسف فضل يرجع ظاهرة انتشار الروايات الشفهية الدائرة حول الهلالية بين قبائل جُهيئة غرب النيل، يرجعها إلى تأثير ثقافي وصل إليهم من شمال إفريقيا. وهذا يسند، في رأيه، احتمالات قدوم هذه التأثيرات مع البربر المستعربين، عبر الطرق الصحراوية الممتدة بين شمال إفريقيا وبلاد السودان^(٥٠). وأما بشأن ما يقال عن وجود بعض الدماء الهلالية وسط القُور والتُجر، فتعليبه عند يوسف فضل يأتي عن طريق أسطورة (الغريب الحكيم) وهو تعليل يفسر به عدد من المؤرخين لبلاد السودان وثقافته، بعض مظاهر الاحتكاك الثقافي بين الأعراب والسكان المحليين. ودارفور وتشاد يمثلان ليوسف فضل منطقة التقاء تأثيرات ثقافية آتية من تونس، ومن وادي النيل على السواء^(٥١). والتأثيرات الثقافية كما يقول يوسف فضل: قد تأتي مع التجار من غير الأعراب. وطالما يمكن تعميم التماثل بين شواهد أسطورة (الغريب الحكيم) على نطاق واسع في إفريقيا^(٥٢)، فإن ذلك سيسحول رواية الدارفوريين لمغامرات أحمد المعقور الهلالي، المؤسس الأسطوري لسلطنة دارفور، وماشابهها كحامد الخوين في كُردفان، يحولها من عالم الروايات المعلنة على أنها مادة تاريخية، إلى نمط مُتَحَل ومتكرر الانتحال، من خلال بعض التعديلات المحلية. وبذلك تصبح الأحداث المحلية الدالة على احتكاك الثقافة الغارية بالثقافة المحلية، مجرد مواد منقولة عند العديد من الجماعات السكانية ذات البيئات المتشابهة في القطاع السوداني. وهذا التتميط لحكايتي أحمد المعقور وحامد الخوين وماشابههما، بوضعهما فيما

يسمى بأسطورة (الفريب الحكيم) ينبغي التفرد التاريخي لهذه الحكايات في نواتها التاريخية الثابتة بدليل التواتر.

يعني هذا كله أن إلحاق المؤرخ لأخبار أحمد المعفور بالنمط الأسطوري المجمع تحت اسم (الفريب الحكيم) يلغي شخصية أحمد المعفور الهلالي، ويحول دليلا بارزا على دخول فرع من بني هلال في البيوتات الحاكمة بدارفور، إلى مجرد حكاية متحلة. والذي نحاوله نحن هو العكس تاماً. فاقتنص الشواهد الدالة على التفرد لنواة حكاية أحمد المعفور، وماشبهها من مغامرات، من شأنه إثبات وقائية الحادثة التي ولدت كل قصة تضخمت من بعد إلى حجم الأسطورة، لكنها ظلت سرداً أصولياً بشرياً الأبعاد. هذا على الرغم من أن النواة التاريخية، تغلفها التغيرات السياسية والثقافية والاجتماعية التاريخية عن الحادث الأصلي، بأجواء من الاصطناعات الجائبة القابلة للعزل، تحت تمحيص المؤرخين للاحتتمالات التاريخية.

التراث الشفهي الذي جُمع لهذا البحث في دارفور يقول بتوفر الدماء الهلالية بين قبائل الداجور والتنجور والفُور والبرقد من المستقرين، وبين الهلالية وبني هلبا والزبادية والممالية والريقات ودار حامد، من الرعاة البدو^(٥٣). وأغلب هذه القبائل تتوزع السُكن حالياً في كُردفان ودارفور وتشاد، وسُخرج من هذا الفصل نقاش الاحتمالات السائدة عن وجود العناصر الهلالية بين قبائل الداجو والتنجور والفُور، وذلك كي نترك لها فرصة لتفصيل أكثر في فصول قادمة، تُعنى بتتبع أخبار أحمد المعفور الهلالي وأخلافه ودورهم التاريخي، في تثبيت دولة وحضارة إسلامية، تعريبية واستعرابية، راسخة الأقدام بين دول بلاد السودان الشرقي والأوسط، وتعني مكانة سلطنة الفُور في الحضارات السودانية من النيل إلى الأطلسي.

ويبقى علينا أن نقابل بين محتويات إفادات التراث الشفهي عن الوحدات القبلية السبع الباقية والموضحة سلفاً، نقابلها بما تابعتها في فواصل الفصلين الثالث والرابع، عن المؤشرات الظاهرة لتسرب البطون الهلالية، إلى بلاد السودان عبر الصحاري ضمن الحلف الفزاري والعطوي والهلالي الجذامي.

إذا عدنا إلى الافتراض بأن بني عطية الجذاميين المندرجين في بني هلال، هم الذين شكلوا السلسلة الفقرية للعطاوة وفزارة أو فرعاً منهم، ساعدنا ذلك على النظر بجدية إلى الروايات التي تقول بوجود بني هلال وسط الرريقات العطاوة وأبناء عمومته الهبانية، المصنفين في جذع الحيماد من جهة غرب النيل. فرواتنا من الرريقات والتعايشة والزبانية يقولون: إن في الرريقات جماعة من بني هلال^(٥٤). ولعل الفرع الهلالي وسط الرريقات كان مندرجاً في المحاميد الذين رأينا سابقاً علاقتهم ببني سليم. أما الهبانية فترجعهم أشجار النسب الجهنية بغرب وادي النيل إلى جذع الحيماد، وحمام جد هؤلاء يعدّ على الصعيد الشعبي شقيقاً بعطية^(٥٥). وهذا قد لا يعني في صنة الأنساب أكثر من وجود تحالف أو جوار أو مرافقة بين هذه الفرعين في أصولهما بشمال إفريقية. لكن ذلك التقارب قد يكفي لدخول بعض الدماء من هلال أو سليم أو أحلافهما في الهبانية.

فالحكاية الشارحة أو (الإيتيولوجيا Actiology) التي يقدمها عن الهبانية روايتهم ورواة التعايشة والزريقات والتي تقول ان تخفير الرهد أو الغدير المسمى (أبوصلعة) بدار الهبانية في جنوب دارفور، كان من أثر رقص الهبانية ورقيقهم على تنقيير طبول بني هلال^(٥٦)، هذه الحكاية يمكن تفهمها على مستويات ثلاثة. فالأول هو أن بني هلال كانوا الغالبية في الهبانية، كما يقول أحد رواة الهبانية بدارفور^(٥٧)، ولهذا كان رقصهم الذي زاد الخيال حجمه حتى جعله

سببا في تكوين الرهد، بصورته المشابهة لمجرى الرقص الدائري، ينظر إليه على أنه رقص لبني هلال. والمستوى الثاني هو أن قلة من الهبانية، الذين ترجع أصولهم لبني هلال أرادوا اصطناع أسطورة عن أصلهم تروج وسط القبيلة، وتعطيهم تفردهم وأهميتهم، واستمرارا لحكايات أجدادهم عن منجزات أبطالهم الأوائل، المؤسسين للهجرات الهلالية الدائبة التوسع في الأرض، فسخلقوا أو طوروا هذه الحكاية الشارحة لمظهر الغدير المميز لديارهم الجديدة بدارفور وفيها أجملوا كل ما تضعه الهبانية على الرهد «أبي صلعة» من أهميات. والمستوى الثالث هو النظر إلى هذه الحكاية الشارحة على ضوء ما تقدم في الفصلين الأول والثاني، حينما توصلنا إلى اشتراك أعراب الجزيرة العربية وربما المغرب، وبالقطع أعراب وادي النيل عامة في إرجاع أصل كل عظيم من الآثار والطبوغرافيا مجهولة الأصل إلى بني هلال المنظور إليهم عندئذ في أحجام أسطورية الضخامة والمقدرة.

عن الزيدانية وبعض قبائل دار حامد الفراريين يتم الاتصال النسبي بينهم وبين بني هلال، كما يقولون، عن طريق امرأة. وقد كنا لاحظنا في الفقرات الماضية صورة من صور القرابة التي يمكن أن تنشأ بين العطاوة وفزارة نتيجة للمرافقة مع بني هلال إلى المغرب العربي، ثم اكتساحهما أطراف الصحراء الجنوبية، عابرين سويا إلى بلاد السودان. والزيدانية والمعالية ودار حامد يصورون هذه العلاقة على عدة أوجه: فالوجه الأول هو القول بأن آباء الزيدانية كانوا من بني هلال، وأن أمهاتهم من جهينة. (٥٨)

والوجه الثاني هو القول بأن فروعاً من دار حامد فيها الزيدانية والمعالية وغيرهما تنتمي إلى أم من بني هلال فقدتها أهلها في البرية، كما يقول رواةهم الشفهيون، فسارت مع الصيد حتى قبضها أحد أجداد دار حامد وتزوجها

وأنجب منها أخلافه^(٥٩). فإذا كان في التواتر الملحوظ لحكايتهم الأصولية هذه ما يمكن أن نعتمد عليه في إقامة ترجيح قوي، فهو أن لبعض قبائل دار حامد علاقة عرقية ببني هلال، وأن هذه العلاقة تجعل بعض هذه الفروع الحامدية تنسب إلى بني هلال من جهة الأم أو من جهة الأب.

في حالة البرقد لا نستطيع أن نأخذ بأكثر مما يعطينا التواتر الواضح في الروايات الدارفورية، عن وجود بطنين في قبيلة البرقد بشرق جبل مرة يرجعان كما يقال إلى بني هلال^(٦٠). وربما تأسس بطنا البرقد من مخاليع الهلاليين أو فقرائهم الذين فقلوا القاعدة الاقتصادية اللازمة للبدوة وهي الماشية، فقعدوا مع البرقد المستقرين. ولعله يصح أن بطن أولاد أبي زيد في بني هلبا له ما يجمعهم بالهلاليين، كما يدلنا راويتنا الهلباوي^(٦١)، فذلك الزعم قمين بتقوية ملاحظتنا في الفصل الثالث، من علاقة العلوانة القادمين مع بني هلبا إلى دارفور، وعودة عروقهم في الأصول المغربية إلى سليم وهلال.

يسبق مصنف الآثار البريطاني بلفربول الكثير من الباحثين المحدثين في ملاحظته عن انتشار أساطير أبي زيد الهلالي سلعة رائجة، على حد قوله بين الرواة في الحزام الأوسط من بلاد السودان، وفي شمال أفريقية^(٦٢). وللأسف فإن بلفربول لم يحاول البحث عن جذور ذلك الانتشار وخلفياته، للحكايات الهلالية بين أهل بلاد السودان الأوسط. وبدلاً من ذلك فقد شابت نبشته الانطباعية المعهودة بالمدرسة الانتشارية (Diffusionists) حيث يعلل لأمثلة الإكثار من التشابه فقط بمنظار انتقال المدة المروية، بالاستلاف من جماعة إلى أخرى، وترويجهها مادة قصصية تعلق عليها مزاعم انتفاعية.

لكن رواج قصص أبي زيد الهلالي في بلاد السودان الشرقي والأوسط، كذبوها في الشرق والمغرب، يجب ألا يخفي عنا بعض الحقائق الأساسية عن

طبيعة السيرة الهلالية التي ترويها قبائل التجمع الجهنني بغرب وادي النيل، فالسيرة، حكاية مطولة، اعتادت أن تتابع أخبار الهلاليين في مسارهم من نجد وماحولها بالمشرق، حتى تونس الخضراء وما تعداها غربا، وذلك مثلما نلقاها لدى الرواة المشاركة بمن فيهم أهل وادي النيل، وكذلك عند بعض المغاربة. وحتى في كردفان من غرب وادي النيل، نجد تأثيرا واضحا لهذا النموذج النمطي للسيرة الهلالية. وهذا الشكل الغالب من السيرة الهلالية، يكاد لا يعرفه الرواة في دارفور وتشاد، إلا الذين يسمعون من حكايات جاءتهم من حيث ينتشر النموذج النمطي السابق. (٦٣)

وقد تكون الحكاية الدافورية الوحيدة التي يمكن مقارنتها بالسيرة الهلالية للمطولة، الآتية من مصر والمغرب ووادي النيل، هي قصة أحمد المعقور الهلالي. لكن الاختلاف بين حكاية أحمد المعقور، والسيرة الهلالية المشرقية والنيلية، يقوم أساسا على اهتمام حكاية أحمد المعقور بالجانب التاريخي، بينما نهتم السيرة المشرقية النيلية بالجانب الأدبي والأخلاقي. في المشرق ووادي النيل لا يملك حالات ظاهرة لادعاء الرواة حق الانتساب، في أنفسهم أو من يعيشونهم إلى بني هلال، من هنا فهم يحكون عينتهم من السيرة الهلالية قطعة أدبية صرفة، وهكذا لاحظنا في آراء عبدالمجيد عابدين خلال الفصلين الثاني والثالث لكن حكاية أحمد المعقور الدافورية تُروي بكل الجدية لبًا لسجل تاريخ التطور السياسي، في عهود هيمنة الداجو والتُنجر والفُور، على قطاع عريض من بلاد السودان الشرقي والأوسط.

ترد الأخبار عن الهلالية في دارفور على ثلاث هيئات مختلفة. فالهيئة الأولى هي: إذا تم الاستفسار عن أصل أحد الذين يرجعون أنسابهم إلى بني هلال بدارفور، من غير أن نغوص في أمر الداجو والتُنجر والفُور، كان المتوقع

هو أن تأتي إجابته على شكل خبر عن ذلك النسب، موضوعا في جملة أو جملتين، كقول الزيادي أن أجداده أو جداته من بني هلال، أو مثل تحدث الرِّبَقي عن الرفقة بينهم وبين أبي زيد الهلالي، رمزا. وهذه العبارات الوجيزة ليست بسيرة. والهيئة الثانية هي: إذا كان السؤال عن أحمد المعقور فإن الإجابة قد تأتي على شكل سيرة هلالية مطولة، ولكنها غير نمطية، هي أقرب ما تكون للأسطورة الاصولية الخاصة بالهلاليين في المغرب العربي الحاف بالصحراء. وفي معظم الحالات تختلف هذه السيرة، في وقائعها عن السيرة الآتية من المشرق، في الأحداث والأبطال والبيئة الطبيعية والإنسانية. وهاتان الهيئتان الأخيرتان الدارفوريتان من الأخبار الهلالية تعالجان المادة اندائرة عن بني هلال جنوبي الصحراء الكبرى في إطار تاريخي محض. وأما الهيئة الثالثة للرواية الهلالية في دارفور فيشارك فيها الرواة من حدود المشرق العربي إلى بحيرة تشاد غربا، وربما إلى أطراف موريتانيا. هنا يُجعل الرواد أبطال الهلالية يمثلون وعاءا للفحولة والاقتحام والحكمة القبلية والإقليمية، ورموزا للبراعة والافتقار القتالي عند الجماعة الهلالية، وذلك على حساب غيرهم من أبطال الأمم. وربما حلّ الأبطال الهلاليون محل أبطال القصة القدامى في الثقافة المحلية^(٦٤). وفي بعض الحالات تُروى حلقة أو حلقات محدودة من الطواف الهلالي في المسيرة إلى تونس أو غيرها دونما تفصيل لأدوار الأبطال الرئيسيين. وهذه الهيئة الأخيرة للرواية تُحوّل الأخبار الهلالية إلى مادة أدبية شبه تاريخية لكنها محلية الطابع.

هوامش الفصل الرابع

(١) علي عبدالله أبوسن (١٩٦٨): ٥٨، علي عمر رزق: ١٩٧٩/٦/١، محمد عبدالله الطوير.
١٩٧٩/٦/٨، الجباري شيبات: ١٩٧٩/٦/١٢، لؤلاد الرياس: ١٩٧٩/٦/١٣، محمد عمر
الحلا - ١٩٧٩/٦/١٤، عبدالحميد موسى مادبو: ١٩٧٩/٦/١٧، علي الرضى: ١٩٧٩/٦/١٧،
علي جاد الله عيسى: ١٩٧٩/٦/٢٨، والدود مهدي: ١٩٧٩/٧/٤.

(٢) الحسن بن الوزان (١٣٩٩). ٥٩، وراجع قسم " المعطاة وفروعهما " من الفصل الثالث ، من
١٠٧

(٣) الحسن بن الوزان (١٣٩٩هـ): ٧٦، ومحمد بن عمر التونسي (١٩٦٥): ١٣٩ - ١٤٠.

(٤) انظر هـ ١ من هذا الفصل. ويدل كمال اختلاط المعطاة ببني هلباء، أن قاتل منسوب السلطة البغدادي
ولد السود، كما تقول الروايات الشفهية، كان أحد المحاميد ويدعى (شايق)، وكانت جائزته علي
اعتقال منسوب (خليفة الرسول) هي الزواج من ابنة الزعيم الهلباي جهمان المويصي التي تدعى
(جوب) ومن هذا الزواج خرج بطن في المحاميد، يسمون (أولاد جنوب) إذا نسبوا إلى أمهم
الهلباية، وأحيانا يسمون (أولاد شايق) إذا نسبوا إلى أبيهم المحمودي.

(٥) وراجع القسم الأول من الفصل الثاني ، من ٦٢.

(٦) إبراهيم علي طرخان (١٩٧٥): ١٨٨.

(٧) انظر هـ ١ من هذا الفصل. وربما كان البغدادي ولد السود هذا رجلا من البربر الذين كانوا يوظفون
في منطقة الصحراء المصرية بمصر، كما نجد في أسرة آل عبتون بواحة الدخلة أيام المماليك وقد
أقام الظاهر برقوق مهجراً للهوارة البربر في صعيد مصر عام ١٣٨٢م / ٧٨٤هـ (الشاطر بصيلي
عبدالجليل (١٩٧٢) - ٣٣٧). ويذكر صاحب الاستقصا فقيهن من المعاربة، من عصر أكثر حداثة،
نحبا شرقا للبحر وكان اسم الأول: المهدي بن الطائب المعروف بابن السود المري الفاسي، والثاني
أخوه أحمد بن الطائب المعروف بابن السود (الناصري: ١٩٥٦: ج ٩: ٧١). ولا ترى وجهها لأن
يكون أحد هذين هو للعبي في الروايات الشفهية السودانية، وإنما مصدنا احتمال انتماء البغدادي ولد

السودة هنا إلى المعارية البربر، الذين شاع توظيفهم من مصر إلى مراكش في أجهزة الدول المهمة في تلك البقاع لعهود طوال. وهذا الاحتمال لا يستفي احتمال رجوع اسم البغدادي ولد السودة إلى أي مملوك مصري عرف بأمه السودة.

٨) عثمان أشقرا (١٩٨٢): ١٢ - ٢٥.

٩) الطاهر أحمد الزاوي (١٩٦٣): ٢٩٤.

١٠) محمد سليمان أيوب (١٩٦٩). ٢٤٩.

١١) يلاحظ اتفاق الرواة الدارفوريين على أن لقب العويصي قد ألصق بجمعان الهلباوي ١ بسبب عصيانه وخروجه بالأعراب، هاريين من مناطق نفوذ حكامهم الأسبقين. وليس هذا اللقب يقابل للاستعمال مع شخص آخر. فالزعيم الهلباوي الذي يحلف جمعان العويصي بعد وفاته في شمال تشاد، وهو الماحي ولد داود، يهرب مرة أخرى ببني هلبا بعيدا عن سلطات الحكام في منطقة وادي التشادية، ويتجه بهم إلى دارفور السودانية. ومع ذلك فلا أحد يسمى الماحي ولد داود، أو يصفه بالمصيان. أنظر هـ ١ من هذا الفصل ولا يزال بني هلبا يعتقدون أن نحاستهم (أي طيلتهم) التي تسمى (أبوشريعة) هي النحاسية نفسها التي التقطها من البحر جمعان العويصي فصار بها سلطانا على الأعراب من فزارة والمطاوة وبني هلبا. وقد قاد الماحي ولد داود، المنفون في منطقة (جحني) بوسط دارفور، فرعا ضحما من بني هلبا بهذه النحاسية نفسها (الطبل) راحلين من تشاد إلى دارفور، هروبا من تعسف السلطات التشادية، وذلك في حوالي القرن الثامن عشر الميلادي.

هذا وقد وجدت هذا الطبل أو النحاسية عند ناظر ببني هلبا عيسى ديك في حد الغنم بجنوب دارفور عام ١٩٧٩ وتفحصتها، فوجدت نقشا على الحافة الداخلية للنحاسية يقول (صاحبها سالم سليم العبراي سنة ١١٩٥) وهذا التاريخ الهجري، قطعا، يوافق ١٧٨٠م ويبدو لي أن الاسم يدل على أن مالكيها الأصلي كان من الأتراك العثمانيين. ولما كان وادي النيل لم يتخذ حتى ذلك التاريخ طريقا لتوغل الأتراك العثمانيين في بلاد السودان الأوسط، فالراجح عندي هو أن بني هلبا ربما كسبوا تلك النحاسية بشراء أو التقاط أو سلب أو هبة، من مصدر تركي مغربي، أو له علاقات بالمغاربة. وربما كان ذلك في مرحلة ما بعد عبورهم الصحراء الفاصلة بين شمال أفريقية وبلاد

السودان الأوسط. وكانت مصر والمغرب الوسيط تحت العثمانيين منذ القرن السادس عشر الميلادي،
ولمئل الإشارة الشفهية إلى البحر الذي التقطت منه الحاسة، تدل على واقعة مرتبطة بنحاسة أخرى
حلت هذه محلها، وربما كان ذلك في مصر أو المغرب.

(١٢) القلقشندي (١٩٨٠): ٢٢٢.

(١٣) محمد عزة درويش (١٩٦٠): ج ٣: ١٨

(١٤) السابق: ٢.

(١٥) السابق: ٢٥.

(١٦) السابق: ٤٢.

(١٧) السابق: ٤٣.

(١٨) السابق: ٥٢.

(١٩) ماكماكيل (١٩٦٧ ب). ج ١: ٢٣٧. وطابع الصناعة في ألقاب الأصول من أبناء عبدالله الجهنني،
يبدو واضحا في المعاني الشعبية لتلك الألقاب التي انتسب لها هؤلاء الأعراب. فالأجذم في
الروايات الشعبية هو المصائب بالجدام (ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٣٠٤). والمعروف عن لقب
الأجذم في أصول القبائل العربية قديما أنه يطلق على الإنسان المقطوع اليد ولو من غير عراك، ودون
اشتراط لمرض الجدام (ابن جزم: ١٩٧٧. ٢١٧). وأما الأقزر، في الروايات الشفهية فيقال أنه
سُمي هكذا لأن على ظهره فزرة وهو عكس الأحديب (ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٣٠٤).
وفي قول آخر، قالت الروايات الشفهية بل لأن ثقله على ظهور الخيل يحدث بها فزرات
(عبدالرحمن ولد دودو: ١٩٧٩/٦/١٧). وهذا التضارب في التعليلات يوحي بالصحة في
الألقاب التي قصد من إعادة ترتيبها في بلاد السودان الأوسط، خلق نقاط التقاء أخرى تجمع وتربط
بنسب جديد علاقات تلك الأقاليم. وهذه الترتيبات المصطنعة يجري تسويقها على أنها أصول
داخل القبائل المتحالف، جريا وراء نمطين القوة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي أراد
الكبار الحكماء القيمين على مصالح هذه القبائل إنشائها والحفاظ عليها بحسب ما يلائم الوضع
الجديد لتلك الأقاليم ومكوناتها في ديارها السودانية.

٢٠) ماكمايكل (١٩٦٧). ١٥١، على عمر رزق: ١٩٧٩/٦/١، على مسجد تكتة ١٩٧٩/٦/١٠.

أولاد الرياس: ١٩٧٩/٦/١٣، عبدالحسين موسى ماديو: ١٩٧٩/٦/١٧، علي جادالله عيسى: ١٩٧٩/٦/٢٨ والدور مهدي: ١٩٧٩/٧/٤.

٢١) جذام من كهلاء، وجهينة من حمير وهما فرعان لا يجتمعان في جداول الأنساب العربية إلا في عبدشمس. انظر قوائم وستيفلد عند ماكمايكل (١٩٦٧ ب ج ١ مقابل ١٩٢).

٢٢) إبراهيم صالح بن يوس (١٩٧٠): ٢٢٤.

٢٣) يوسف لمصل حسن (١٩٧٣ - ١٦٣).

٢٤) انظر هـ ١ من هذا الفصل. ويبدو أن علم تورط بني هلبا وفزارة في الشجار الهائل، بين العطاوة وخزام وأحلافها بشمال دارفور، يمثل دليلا على أن الشمال الأقصى من دارفور، كان من نصيب العطاوة في تقسيمات الهجرة الجماعية لفزارة والعطاوة وهلبا سويد، وذلك بعد انتشار أحلافهم من شمال تشاد نحو الجنوب الشرقي والجنوب الغربي. فبنو هلبا سكنوا أولا ملار القرعان (هصبة التبيستي)، ثم بالجيل (وربما يعني ذلك هصبة الأتلي) ثم دخلو ودائي من شمال شرق تشاد، فوصلوا إلى عراضة. بعدما رحلوا إلى وارا ثم إلى البطحاء بوسط تشاد، ورحلوا حتى وصلوا إلى حدود دار سلا بجنوب تشاد. وعندما تكاثروا الهلباويون في ودائي بشرق تشاد، غاثلهم سلاطينها حتى اضطروا للمحروج هارين إلى وسط دارفور (الجبساري شيبات: ١٩٧٩/٦/١٢) أما فزارة فسكنت لفترة وجيزة بوسط دارفور وشرقها حول القاشر وكتبانها الشرقية، ثم تورعوا بشرق دارفور، واندفعوا شرقا إلى مابعد وسط كردفان (ماكمايكل: ١٩٦٧) ١١٩.

٢٥) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٢٧١ - ٣٢٣، عبدالمجيد هابدين في تحقيقه للمفريزي (١٩٦١):

١٤٠ - ١٥٤ يوسف فضل (١٩٧٣): ١٦٧ - ١٧١.

٢٦) عبدالمجيد هابدين (١٩٦٦). ١٨.

٢٧) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥) ٦١ - ٨٧.

٢٨) عبدالمجيد هابدين (١٩٦٦): ٢٠.

٢٩) السابق: ٤١ - ٤٢.

- (٣٠) السابق: ٧٤.
- (٣١) السابق: ٨٣
- (٣٢) علي عبدالله أبومس (١٩٦٨): ٥٦.
- (٣٣) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٢٦٠ - ٢٢٣
- (٣٤) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٦): ١٢٥.
- (٣٥) الصادق محمد سليمان (١٩٨١): ١٨
- (٣٦) روبرتسون سميت (١٩٧٣): ١ - ٣٩.
- (٣٧) ابن حزم (١٩٧٧): ١٠ و ٤٧٩.
- (٣٨) روبرتسون سميت (١٩٧٣): ٢٩ هـ - ١.
- (٣٩) ابن حزم (١٩٧٧): ٣٣٢.
- (٤٠) أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون في تحقيقهما للمفضل الضبي (١٩٦٤): ٣٥٣.
- (٤١) ابن حزم (١٩٧٧): ١٧٤.
- (٤٢) السابق: ٢٧١.
- (٤٣) الفعل الفكي الطاهر (١٩٧٦): ١٠٥ - ١٠٦.
- (٤٤) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقرئ (١٩٦١): ١٥٣.
- (٤٥) إيف لاکوست (١٩٧٨): ٨ - ٩٣.
- (٤٦) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٣٠٨.
- (٤٧) هـ١ من هذا الفصل
- (٤٨) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقرئ (١٩٦١): ١٥٢.
- (٤٩) السابق: ١٥٢ - ١٥٣.
- (٥٠) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٧
- (٥١) السابق: ١٥٤.
- (٥٢) سيد حامد حريز (١٩٧١ ب). ١ - ١٣.

٥٣) علي عمر رزق / ١٩٧٩/١/، محمد عبدالله الطوير: ١٩٧٩/٦/٨، الجبباري شنيبات.
 ١٩٧٩/٦/١٢، أحمد تاج الدين سليمان: ١٩٧٩/٦/١١، أولاد الرياس. ١٩٧٩/٦/١٣،
 عبدالرحمن أحمد ديدني. ١٩٧٩/٦/١٣، عبدالرحمن ولد دودو: ١٩٧٩/٦/١٧، موسى أم
 بلي: ١٩٧٩/٦/١٨، إبراهيم محمد بلال: ١٩٧٩/٦/٢٨، علي جاد الله عيسى:
 ١٩٧٩/٦/٢٨، عبدالله محمد: ١٩٧٩/٧/٤ ومحمد آدم عبدالجليل: ١٩٧٩/٧/١٥.

٥٤) أولاد الرياس: ١٩٧٩/٦/١٣، موسى أم بلي. ١٩٧٩/٦/١٨، علي جاد الله عيسى.
 ١٩٧٩/٦/٢٨

٥٥) ماكماكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٣٠٢-٣٠٦.

٥٦) علي سعيد تكتة. ١٩٧٩/٦/١، أولاد الرياس: ١٩٧٩/٦/١٣، وعلي الرضى. ١٩٧٩/٦/١٨

٥٧) علي سعيد تكتة: ١٩٧٩/٦/١.

٥٨) علي جاد الله عيسى: ١٩٧٩/٦/٢٨.

٥٩) عبدالرحمن ولد دودو من المعالية. ١٩٧٩/٦/١٧ م. وهو يحكي عن امرأة تسمى (تُولو قيقه) لكنه
 لا ينسبها إلى بني هلال بل يصفها بأنها امرأة متعبدة، ساحرة من مصر وسارت مع الصيد
 وإبراهيم محمد بلال من الزيادة. ١٩٧٩/٦/٢٨ يقول إن اسمها «تُولو قيقه» وأنها من الهلالين.
 وعبدالله محمد من المهرية الرديقات: ١٩٧٩/٧/٤ يرى أنها من بني هلال لكنه يجعل اسمها
 (الجار) وهو ميل شعبي إلى تغليب اسم الجارية الهلالية رمزاً ثابتاً للمرأة عند بني هلال ويروي
 الكبايش حكاية مختلفة عن امرأة الحاكم المصري التي سرقها حامد الخوين، جد دار حامد وهرب
 بها إلى السودان (عبدالله علي إبراهيم ١٩٦٩: ٩١). ولعل التباعد النفسي بين الكبايش،
 وبعض العناصر الفزارية، وتأثر الكبايش الواضح بالثقافة النيلية، خاصة القادمة من مصر، وأن
 حكايتهم تسرد لشرح لعبة شعبية فيها اختار للدكاء، وتزجية لموقت الفراغ، لعل كل هذا يفسر
 ابتعاد حكاية الكبايش عن جو الاكتراث حقائق الأنساب عند دار حامد ويروي أهل دار حامد في
 أم معدون بكردفان، أن جدتهم حامد الخوين قد جاء من الغرب (درفور) ولقي ابنة أبي زيد
 الهلالي (أي امرأة هلالية) تسير مع الصيد بعدما فقدوا أهلها، فأمسك بها وتزوجها (عبدالمبار

محمد أحمد: ١٩٦٨ . ١٦٥). ونلاحظ أن ماكمايكل يورد عن قبائل دار حامد بكردفان حكاية عن امرأة مصرية أو فارسية اسمها (أم كساوين) كانت تسير مع الصيد حتى قبضها حامد الخوين، وتزوجها فأنجب منها فرع للنزاهية من دار حامد (ماكمايكل: ١٩٦٧ ب ج ١: ٢٥٦ و(١٩٦٧) ١. (١١٩).

٦٠) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٧٧ وعلي سعيد تكتب: ١٩٧٩/٦/١٠.

٦١) الجياري شنيات: ١٩٧٩/٦/١٢.

٦٢) بلغر بول (١٩٥٥) ١٠.

٦٣) إبراهيم محمود بلوماني: ١٩٧٩/٦/٢٣

٦٤) انظر الفصل السابع.

الفصل الخامس

استهلال التعايش بين الأعراب والسودانيين الأهلين

- ١ — خلفيات عن السلطات المحلية السابقة لقدم العريان.
- ٢ — العهد الداجاوي.
- ٣ — السلطة التُّنْجِراوية.

خلفيات عن السلطات المحلية السابقة لقدم العربان

الوضع الحضاري في دارفور قبل دخول الأعراب :

لم تنزل القبائل العربية الراحلة إلى البوادي الواقعة جنوبي الصحراء الكبرى على فراغ سكاني وثقافي، بل واجهت منذ البداية حاجة ماسة للتعامل مع الأعراق والثقافات الأفريقية التي تم تعريبها واستعرابها خلال القرون التالية. والمعروف أن العادات والتقاليد الإقليمية لا تجنح إلى التعديل الشامل في الظروف الطبيعية إلا بوفود جماعات ثقافية أشد بأساً أو أكثر تمديناً مما هو الحال لدى أولئك المحليين. ولهذا فإن التأثير الفعّال، والمغير لمعالم الثقافة الإقليمية غالباً ما يتم عبر التحام الجماعتين، الماكثة والقادمة، في تعامل معتبر حجماً ومدى زمنياً. وذلك للحد الذي يكفي لإحداث التعديل الشامل في الثقافة المحلية.

تؤكد الدلائل الأثرية أن الإنسان قد عاش في شمال دارفور ووسطها خلال العصر الحجري الحديث، أي بين الألف الثامنة والألف الثالثة قبل الميلاد. وقد بانت معالم ثقافته فيما ترك من فخّار ومعدات حجرية^(١). وكان لهذا الإنسان من الحيوان الأنيس : البقر والكلاب، وكانت من أدوات الرعي لطحن الحبوب، ومعدات حجرية لشتى الأغراض مثل رؤوس السهام والفتوس. ويرجع دارسو الآثار بعض الرسومات والتفوش الملونة على الصخور وجدران الكهوف بشمال دارفور إلى العصر الحجري الحديث وما بعده^(٢). وهذه الرسومات تتشابه في دائرة جغرافية عريضة تضم شمال دارفور وشمال تشاد وفزان وهضبة التبستي، وأغلبها قد سطّرت في العهدين اللذين يطلق عليهما اسما (عصر الصيادين)، و(عصر الرعاة) بالصحراء الكبرى وساحلها

الصحراوي^(٣). هنا رسم الإنسان الأول الأبقار ذوات القرون الطويلة والزراف والنعام والأفيال والوعول. وضمن تلك اللوحات المكتشفة بوادي هور في شمال دارفور يظهر راعي البقر، يسوق ماشيته أحياناً أمامه، وأحياناً يقودها^(٤). ثم إن التغير المناخي بالصحراء الكبرى في جفافه المطرد أدى تدريجياً إلى هلاك تلك العينات من الخلائق التي ظهرت صورها أو رحيلها، متراجعة مع السلطان المطيرة نحو الجنوب الاستوائي، حتى لم يعد للخرتيت والقييل والزراف والتمساح وجود، وقد شوهدت دلائل على وجودها السالف بالصحراء الكبرى.، لم تعد لهذه الحيوانات من بقية في دارفور أو تشاد. وقد بقيت بهذه المناطق حتى الآن أعداد قليلة من الوعول والنعام وأشباهاها، تصارع للبقاء بين تفشي السلاح الناري، وانعدام محميات الصيد، وانتشار المزارع ومراعي الحيوانات الأليفة. وفي هذا الإطار يؤكد الأثريون أن إنسان دارفور القديم كان يستعمل الحديد منذ النصف الأول من الألف الأول بعد الميلاد، هذا إن لم تسبق معرفته بالحديد ذلك التاريخ^(٥).

ويخلق وجود الجمل والحصان بين الرسومات الصخرية والكهفية بدارفور مشكلة تنبع من الحاجة لتحديد أزمان تقريبية لدخولهما إلى تلك المناطق. فالمعروف حتى الآن أن الجمل لم يدخل إلى أفريقية الشمالية إلا مع حملة قمبيز الفارسي على مصر في القرن الخامس قبل الميلاد. ثم أخذ الإسكندر المقدوني الجمل إلى واحة سيوة في القرن الرابع قبل الميلاد، لكن الجمال لم تتوغل إلى أعماق أفريقية إلا مع اتساع حركة الطوارق وغيرهم من البربر في دروب الصحراء الكبرى. ويظهر أن الحصان كان معروفاً في وادي النيل وليبيا، قبل الجمل بحقب عديدة. لكن الحيوانات التي استعملت للنقل أكثر من سواها خلال القرون العشرة، وربما العشرين قبل الميلاد، بفزان والصحراء الكبرى

والأطراف الشمالية من بلاد السودان الأوسط، كانت هي الثيران.^(٦)

يرى الانتشاريون من علماء الآثار واللغات أن هنالك رحضة دائمة للمؤشرات الثقافية قديماً وخلال عصر الحديد، خاصة من الألف الأول قبل الميلاد. وقد غطت هذه الرحضة مناطق الساحل الصحراوي الأفريقي من نهر النيل شرقاً حتى المحيط الأطلنطي. وقد شملت هذه المؤثرات مروي ببلاد النوبة، وفزان الليبية، ودارفور وحزام بحيرة تشاد، ومرتفعات فوتاجالون عند منابع نهر النيجر^(٧). وفي ظل هذه الفكرة الانتشارية يرى بعض العلماء أن الجمل والحصان ربما انتقلا من مملكة مروي النيلية إلى دارفور، خلال الألف الأول قبل الميلاد. لكن حجم هذا التأثير النوبي على دارفور يبدو محدوداً. فهذان الصنفان من الرواحل كانا نادرين في قوات حضرة مروي نفسها، حين كانت تتجه للتوسع نحو السهوب الغربية من وادي النيل، الشيء الذي قلل من فرص اكتساب الدارفوريين القدامى لأعداد وافرة من الخيل والإبل لتربيتهما لديهم بالكم المؤثر.^(٨)

وبينما يعتقد الآثريون أن وجود الرحي بدارفور ضمن معدات العصر الحجري الحديث يدل على قدم الزراعة هناك فإن قبائل الزغاوة والبديات المستوطنين حالياً في شمال دارفور وتشاد يقدمون شهادة عملية على أن الزراعة الصرفة لم تكن من أعمالهم الأساسية على الدوام... بل يبدو أنهم ظلوا يعيشون على تربية الحيوان وجمع الحبوب الخلوية التي يصنعون منها طعامهم... وقد أدى تعدد أصناف الطعام الخلوي، من احبوب والثمار والعروق، إلى جعل الخبرة التصنيعية لدى السكان المحليين أكثر ثراء في جانب الطعام الخلوي منه في جانب المزروعات^(٩). وكان الرحالة محمد بن عمر التونسي والرحالة الألماني جوستاف ناختيغال قد شهدا في رحلتهما لبلاد

السودان الأوسط خلال القرن التاسع عشر اعتماد قبائل محلية عديدة من دارفور وتشاد على جمع الطعام الخلوي لسد النقص في غذائها. (١٠)

ثم يقدم ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م) وصفاً لحضارة الزغاوة الذين عرفت دولتهم في عصره بشمال دارفور وتشاد. يقول ياقوت إنهم كانوا يزرعون اللوبيا والذرة والقمح، ويربون البقر والجمال والخيل. وقد لبست الرعية منهم الجلود. ثم يستطرد ياقوت فيصف حكومتهم وعباداتهم موضحاً بأن بيوتهم كانت من القصب :

" وكذلك قصر ملكهم، وهم يعظمونه ويعبدونه من دون الله تعالى، ويتوهمون أنه لا يأكل الطعام. ولطعامه قومة عليه يدخلونه سراً إلى بيوته لا يعلم من أين يجيئون به. فإذا اتفق لأحد من الرعية أن يلقي الإبل التي عليها زاده، قتل لوقته في موضعه. وهو يشرب الشراب بحضرة خاصة أصحابه، وشرابه يعمل من الذرة، مقوّى بالعسل. وزيه لبس سراويلات من صوف رقيق، والانتشاح عليها بالثياب الرفيعة، من الصوف والأسماط والخز السوسي والديباج الرفيع. ويده مطلقة في رعاياه، ويسترق من يشاء منهم. وديانتهم عبادة ملوكهم، يعتقدون أنهم الذين يُحيون ويُميتون ويُمرضون ويُصحّون". (١١)

هذه الملامح العامة من الزعامة المقدسة الراكزة على حاكم مبدع، والمرتبطة طقوسه بالعجائز القيمين على الأسرار والندور، وعبادة الصخور والأشجار والحيات والينابيع وغيرها من معبودات النسمية (Animism) ظلت بعض ملامحها شائعة في ثقافات هذا الحزام من بلاد السودان الأوسط حتى بعد دخول الأعراق والإسلام إلى هذه المناطق بزمان (١٢). وتسند هذه الملاحظات تسجيلات الباحثة الفرنسية ماري هوري توبيانا، الموضحة لفعالية

هذه المخلفات (أو الأوابد) غير الإسلامية، على طول القطاع الأوسط من بلاد السودان، خاصة بين الأهليين من رغاوة ويديات وفُور ومساليت وميدوب ويرقد وداجو ويغو حتى الخمسينات من القرن العشرين. (١٣)

وكان الأثري البريطاني بلقبول قد تعرّف على نوع من التناغم السلالي والثقافي، على هذا القطاع الذي حددته أبحاث تويانا. فبلقبول يقول : إنه قبل إطلاق الاكتساح العربي بشمال أفريقية موجات القبائل الحامية في تدفقها نحو الجنوب إلى بلاد السودان، وقبل اختراق الأعراب لحاجز ممالك النوبة على النيل، كان هنالك اتساق عرقي وثقافي يتنظم الحزام الأوسط من بلاد السودان، وخاصة في مناطق دارفور ووداي وكنام بتشاد. ويعتقد هذا الخبير الأثري أن تلك العرقية السودانية المتسقة ثقافياً صمدت لعدة قرون أمام ضغوط شديدة. فقد كان هنالك تكاثر مراكز استيطان الأجانب بينهم باستمرار، وترتب على ذلك هيمنة الكثير من الأسر القادمة إلى بلادهم عليهم. وتحلّى التفاعل الأشد للظاهرتين السالفتين بمجيء الأعراب البدو وذهابهم على أرض السودان ربما منذ القرن الخامس عشر الميلادي، وتوريد الرقيق الصادر مما يلي ديارهم عبر مناطقهم. وعلى الرغم من هذه التفاعلات كلها ظل هذا العرق السوداني يمثل عنصراً أساساً في الخليط السكاني بالمنطقة الوسطى والشرقية من بلاد السودان. ودلائل بلقبول على ذلك الانتظام العرقي والثقافي في هذه المنطقة قبل مجيء الأعراب هو استواء أهلها على عبادة النسمية (Animism) واجتماعهم على نوعية السلوك السائد والمهارات والمعمار المتبع والتجانس في الملامح الجسمية. والقبائل التي ذكرها بلقبول في حديثه عن هذه الحضارة السابقة لانتشار الأعراب ثم المتعايشة معهم، هي ذات القبائل التي التقطت منها ماري هوزي تويانا وأبداها غير الإسلامية السالف

ذكرها . (١٤)

تقود هذه الملاحظات مجتمعة إلى حقيقة معتبرة، خلاصتها هي أن العربان الذين دخلوا إلى بلاد السودان منذ القرن الرابع عشر الميلادي وماقبله ثم تكاثروا بأنحائها، ظلوا يمثلون بقعاً عربانية بدوية متشيرة وسط الأهلين، بقعاً حضارية تسود فيها عناصر الثقافة العربية الإسلامية، عادات ولغات وأعراقاً وديانة. ومع ذلك فإن هذا الوجود الأعرابي المكثف لم يعزل عن حضارة الأهلين. ففي كثير من أقاليم بلاد السودان الشرقي والأوسط قامت القبائل الأعرابية تدريجياً بتعريب سلالتي، واستعراب ثقافي بين، حينما تمارجوا بالمحليين وخالطوهم في معاشهم. فتارة يستقر بعض الأعراب مع المستقرين من الأهلين، وتارة يتبدى الأهلون مع العربان الرحل. ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نقطع تماماً بيلوغ التعريب والاستعراب في هذا الحزام مدهما. فالكثير من العربان لم يتغلغلوا في بعض الأماكن التي ظلت محجورة عليهم، يحتكرها المحليون من آلاف السنين، وخاصة رؤوس الجبال الوعرة. وهكذا ترك العربان تلك المجتمعات المحلية المنعزلة، بعد أسلمتها، على تكوينها السلالي الغالب تمارس نمطاً من الحياة فيه الشيء الوافر من الحضارة غير العربية والقليل من الأوابد غير الإسلامية.

من البعد الأسطوري إلى العصور التاريخية :

تبنى الفكرة التاريخية العامة بدارفور ومايجاورها من كُردفان وتشاد، على أن تعاقباً ماقد حصل في ترتيب الممالك الثلاث المشتهرة في ماضي الإقليم، وهي : عهد أمة الدأجو بوسط دارفور، ثم عهد تملك شعب التُّنجر بشمال دارفور، وأخيراً العصر التاريخي الأقرب حين مدَّ الكيرا الفُوراويون نفوذهم الإمبراطوري في المنطقة بأسره وماحولها حتى عام ١٩١٦م.

وكما هو معهود في المزايم الرائجة حول تأسيس معظم الممالك الإسلامية الأفريقية، فإن الأقوال الشعبية هنا تردد روايات لاحتصر لها عن وفود شخص عربي هلالي أو عباسي (معقور) نزل ببيت سلطان وثني محلي. ثم إنه بهرهم بعاداته الإسلامية، ومقدراته التمدنية، وبوسامته وبراعته، وأغراهم بتحسين أحوالهم، حينما يتبعون عاداته وتوجيهاته. وربما كشف لهم تكتيكاً وتسليحاً حربياً أجدى مما لديهم، ولعله فتح لهم إمكانات التجارة مع بلدان مزدهرة بعيدة تشوقوا إلى بضائعها، فكان أن أفسحوا له وضعا بينهم جعله بالتدرج، هو أو أخلافه، يجدون طريقة للتملك على نواصي السكان المحليين.

ويتج التضارب والاختلاف الوارد في مضامين هذه الروايات، من دافع أيديولوجي معتمد على أربع مجموعات سكانية، تنازعت النفوذ والسلطة في دارفور، هي : أمة الدأجو، وشعب التُّنجر وشعب الفُور والمجموعة الجعلية العربية النيلية من التجار والعلماء الوافدين إلى المنطقة بعد القرن السابع عشر الميلادي. فلا تزال هذه الكيانات القبلية إلى اليوم، تسعى كل منها لطبع تاريخ بلاد السودان الشرقي والأوسط بطابعها، وذلك عن طريق إشاعة تصورها

تتميز ثلاث من هذه المجموعات السلالية الثقافية، وهي الداجو والتنجبر والفور، باستيطانها في الحدود الجغرافية الحالية للمنطقة، منذ أزمان سابقة لدخول الأعراب هناك. فمن زمن أسطوري تعاقبت هذه المجموعات الثلاث على الهيمنة على الإقليم، وعلى هيئة سمحت أحياناً لنفوذ كل اثنين منها بالتجاور وربما بالتداخل في الحدود الجغرافية. فإذا أخذنا بجدوى الاحتمال الذي منحنا إياه الفصلان الثالث والرابع، عن ضخامة العدد الذي وصل إلى بلاد السودان الأوسط، عبر الصحراء، من التجمع الهلالي بشمال أفريقيا، زيادة على القطاعات الهلالية المتسربة مع جُهينة ولَحَم وجُدَام، عن طريق وادي النيل، والأودية الواقعة غربها، تسنى لنا فهم هذه الكثرة من الدعاوي التي تقدمها القبائل الدارفورية عن استيعابها لفئات من الهلاليين، ومن بينها سلالة ذلك العربي (المعقور) التي راحمت في السلطة الإقليمية.

ويبقى لنا بعدئذ النخل الدقيق للروايات المتوفرة لدينا، تحسباً للتدليس في محركات الاصطناع وأدواتها التي يخلّف بواسطتها جماعات الداجو والتنجبر، والفور والجعلين اليليين، والمتعاقبين على النفوذ السياسي بدارفور، رؤياها المشحونة بالتلميع الذاتي. فوسط ذلك التعارك الدعائي القبلي الشرس، يصير ذلك النخل هو أداتنا لتسهيل الوصول إلى كشف الكيفية التي تسربت بها تلك السلالة الأعرابية (للمعقور) داخل السلطات الأهلية المحلية القديمة، ومن ثم تحديد مكائنها في التطورات التاريخية لبلاد السودان الشرقي والأوسط، وفي دفعها للأسطورة الهلالية نحو مزيد من الانتشار في الأعماق الأفريقية.

العهد الداجاوي

لقد أدى تداخل الهجرات البربرية والنوبية إلى كُردفان ودارفور وتشاد خلال الألفين الأول والثاني من الميلاد، لكثير من الاضطراب في محاولات التعرف على الأمم التي توطنت قديماً بهذه الأجزاء من بلاد السودان وماجاورها، والتي نقل عنها الجغرافيون والمؤرخون العرب، والرحالة ورواة التراث الشفهي، عدداً من الأسماء المختلفة والمتضاربة. فهناك النفوذ البربري الممتد من الصحراء الكبرى إلى بلاد السودان الأوسط، والمتمثل في قبائل القُرعان والبسديات والزغاوة، ويشمل تشاد ودارفور. وهنالك التسرب النوبي - النوباوي^(١٥) الزاحف باستمرار من شمال السودان وكُردفان، حتى يغطي حزام الساحل الصحراوي الأفريقي، عبر بلاد السودان من نهر النيل شرقاً إلى نيجيريا غرباً.

وكان الإدريسي (ت ٥٦٠هـ / ١١٦٦م). قد أشار إلى مدينة تاجوه عاصمة لامة مجوسية كانت مشارق ديارها تتصل بأرض النوبة من الناحية الغربية. وقد ذكر الإدريسي ضمن بلاد تاجوه هذه مدينة صغيرة تسمى سَمَنَة^(١٦). ويلخص مصطفى محمد مسعد آراء الباحثين البريطانيين آركل وبالم في هذه المدينة الصغيرة في قوله : بأن آركل وبالم يعتبرن هؤلاء التاجوه أو (التاجوين) هم الداجو الذين أسسوا دولة في إقليم دارفور، وكانوا يقطنون في المدة بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر، إلى جنب قبيلة الزغاوة، وغربي الواحات المصرية، بين النوبة في الشرق والكاتم في الغرب^(١٧). وانطلاقاً من هذا التعرف على الداجو في أمة التاجوين ذهب مصطفى مسعد إلى التعرف على مدينة سَمَنَة التي ذكرها الإدريسي عندما ساواها بتلال السميّات الواقعة

شرقي مدينة الفاشر عاصمة دارفور حالياً. وتلال السِّمَيَّات تزخر إلى اليوم
بمعالم استيطان حجري قديم.

كان دليل مسعد على ذلك التعرف هو أن جماعات تدعى السِّمَيَّار
يعيشون في وادي بشاد يقولون إن أجدادهم قد انتقلوا غرباً من تلال السِّمَيَّات
الدارفورية هذه، ويقولون أيضاً بانتمائهم عرقياً إلى الدَّاجو الأقدمين في
دارفور. (١٨)

ونحن نفضل ألا نقرن بين رأي بالمر وأركل عن التاجوين، وبين رأي
مصطفى مسعد عن السِّمَيَّار والسِّمَيَّات. فالمراجعات التاريخية لهذين الموضوعين
قد تلغي ماذهب إليه بالمر وأركل عن التاجو، ولكنها قد لا تلغي ماينذهب
إليه مصطفى مسعد عن السِّمَيَّار والسِّمَيَّات.

الدليل على التسجل والتساهل في استعمال آركل وبالمر المتشابهات
الاسمية هنا هو أن إبراهيم علي طرخان يعتمد على أبحاث بالمر نفسه ليظهر
خطأ بالمر حول التاجو هؤلاء. فالزَّغَاوة وهم أمة تولدت من البربر والزنج كما
هو شائع^(١٩) كانوا يتخذون من مدينة سَامِنَا أو سَامِيَا قرب بحيرة فِترى بأواسط
تشاد عاصمة لهم، وقد عُرِفَت مدينتهم أو منطقتهم باسم «تاجو» وهو الاسم
الذي ربطه بالمر بالدَّاجو الدارفوريين.

ويجلى إبراهيم علي طرخان ذلك اللبس بما يورده عن اليعقوبي (ت
٢٩٢هـ/ ٩٠٥م) من إطلاق اسم «الحوضيين» على أولئك الزَّغَاوة، وهي إشارة
واضحة إلى بحيرة فِترى حيث كانت مملكتهم^(٢٠). وقد احتفظ الزَّغَاوة
باستقلالهم في سَامِنَا حتى عام ٩٠٠م على الرغم من أن المقريري (ت
٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م) يكتب بأنهم في عهده كانوا قد دخلوا في طاعة ملك كَانَم
بشمال تشاد. (٢١)

ثم إن مجارة مصطفى مسعد لأركل وبالمز في المساواة بين الداجو والتاجو، قد تقود إلى خطأ تاريخي آخر فادح. فالإدريسي، في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، يسمع من بعض التجار الواصلين إلى مرتفعات كوار (كاوار) جنوبي فزان بأن صاحب بلاق^(٢٢) توجه إلى سمنة، وهو أمير من قبل ملك النوبة، فحرقها وهدمها وبدد شملهم في الآفاق، وهي (أي سمنة) الآن خراب^(٢٣). وهذه المعلومة قد تعني، في رأي مصطفى مسعد، أن بلاد الداجو في تلال السميات بشرق دارفور، قد هدمها النوبيون النيليون في القرن الثاني عشر الميلادي. لكن عدداً من الأدلة تخالف هذا الرأي بقوة ووضوح.

فالقبايل البربرية الأصل، سعت دائماً لمهاجمة أجزاء من شمال دارفور، وشمال كردفان وصحراء بيوضة، منذ القرن السابع الميلادي وحتى القرن السادس عشر الميلادي. وكان الزغاوة خاصة قد مدوا نفوذهم خلال القرنين السابع والثامن الميلادي من وسط وشرق تشاد ودارفور الشمالية الشرقية، حتى بلغوا شمالاً إلى كاوار في الصحراء الكبرى^(٢٤). ويأخذ مصطفى مسعد عن المؤرخ دي فيلار خبراً بأن مملكة الزغاوة هذى قد عملت منذ القرن الثاني عشر للميلاد على مد نفوذها شرقاً على حساب مملكة علوة (النوبة)، وأغارت على طرق القوافل الممتدة من بحيرة تشاد غرباً إلى النيل شرقاً. . . وظلت مملكة علوة موضع تهديد (من قبل) مملكة الزغاوة واعتدائها، حتى القرن الرابع عشر للميلاد. وبذا امتدت مساحة مملكة الزغاوة - حسبما ورد في تاريخ المهلبى - من بحيرة تشاد في الغرب إلى أطراف النوبة في الشرق^(٢٥). ثم إن الحسن بن الوزان (ت ٩٦٠هـ / ١٥٥٢م) يكتب بأن النوبة ظلوا في حروب مستمرة مع قبائل القرعان التشاديين. وهؤلاء القرعان كما رأينا سالفاً كانوا يتحركون من

مستودع بشري مركزه في مرتفعات التبتى جنوبى فزان .

هذه الحقائق في مجملها قد تنير الاحتمالات الأقوى، حول ماكان قد سمع به الإدريسي في القرن الثاني عشر الميلادى، عن تحريق مدينة سمنة من قبل أمير نوبي . فهناك ما يصل إليه مصطفى مسعد من أن بلاق المذكورة في خبر تجار كاوار تقع على النيل، وهو أمر قد يشك به لكن الذي لا يقبله المنطق هو أن يؤدي الغموض المكتنف لمدينة سمنة الواردة في الحكاية نفسها إلى جعل أميرها أيضاً تابعاً نوبياً لمملكة عكوة المسيحية النيلية . فالمحير هو، لماذا يخرّب أمير نوبي مدينة أمير نوبي آخر خراباً مؤيداً، خاصة وأن المدينة المخربة تستقر في مواجهة غارات الزغاوة والقرعان القادمين من الغرب، وفي وقت لم تنقطع فيه هجمات هؤلاء على النوبيين ؟ ثم إن تاجوه وسمنة ومانان هي، فيما يفهم من سيق الإدريسي، من بلاد الزغاوة في أرض السودان الأوسط . وبذلك لا تخرج غالب الإشارات التاريخية لدينا عن إلحاق تاجوه وسمنة بالزغاويين المنتشرين من حوض بحيرة فترى التشادية . وبه تصبح القرابة بين الداجوه والتاجو غير قائمة على حجج مقنعة .

يزداد رسوخاً القول بأن الداجو الدارفوريين جاءوا من الشرق، وربما العكس . . . وينبع هذا الاتجاه من عند الإداري البريطانى البحاثة ماكمايكل، ثم يجد له سنداً متواصلاً في الأبحاث اللغوية التي يقوم بها متخصصون معاصرون مثل هيرمان بل وروين ثلوال وآخرين . ويوافق التراث الشفهي المجموع من دارفور هذا الرأي في كثير من التفاصيل . ثم يظهر أن اللغويين المحدثين قد استعانوا ببعض الخواطر والملاحظات النيرة عن ماكمايكل، فوجهتهم هذه إلى دلائل مثمرة .

يرى ماكمايكل أن جبل الحرازة بشمال كردفان يمثل مركزاً لانتشار شعب

العنّج، وهو شعب ظلت الرؤية التاريخية عنه ضبابية ومحكومة بشح في المعلومات. وتشير غالبية من الشواهد اللغوية إلى أن العلاقة بين سكان بلاد النوبة في شمال السودان، وسكان جبال شمال كردفان والميدوب بشمال دارفور، وسكان بعض جبال النوبا بجنوب كردفان تتسم كلها بالقرابة^(٢٦).

ربما بسبب من هذا الإدراك لالتجاهات انتماء الدّاجو، رفض ماكمايكل مساواتهم بالتاجوّه الزّغّاوة، الوارد ذكرهم عند الجغرافيين والمؤرخين العرب^(٢٧). ثم يتوافق رأيا ماكمايكل وأحدث مؤرخي دارفور ركس أوفاهي (R. Ofahey) على أن الرحالة البريطاني براون كان يخلط بين مزاعم الدّاجو والتّنجّر، حينما أشار إلى قدوم الدّاجو في دارفور، عابرين من تونس^(٢٨). فالروايات التي حكّاها الدّاجو لماكمايكل، أيدت إلى حد بعيد ترجيحات الرحالين بارت الأنجليزي، وناخثيغال الألماني والذهابة إلى قدوم الدّاجو في دارفور متقلّين من الشرق. وتذهب بعض تلك الروايات الشعبية للقول بأنهم جاءوا من جبل قدير في كردفان^(٢٩). وتتراوح الدلائل اللغوية الأحدث عند روبن ثلّوال وآخرين بين رحيل قطاع من الدّاجو الكردفانيين إلى دارفور أو العكس^(٣٠).

يكتب ابن عبد الظاهر (ت ٦٩٢هـ / ١٢٩٢م) بأن عَلم الدين منّجر، أحد قادة السلطان المملوكي سيف الدين قلاوون، جهز رسولا أوفده إلى ملك النوبة بالأبواب وما يخضع له من حكام، وهي مناطق تابعة لمملكة علوة بوسط وادي النيل. وقد أورد كاتب البلاط المملوكي أسماء تلك الممالك التابعة لعلوة فذكر «صاحب بارة وصاحب التّاكة، وصاحب الكدّروا وصاحب دَنفوا، وصاحب أري وصاحب بَقال وصاحب الأنج، وصاحب كرسّة»^(٣١). وتهمنا هنا بشكل خاص، محاولات التعرف على ثلاث من هذه

الممالك، وهي دَنَفُوا وأرى والأنج، فَبارة والتَاكة والكَدروا لم تتغير أسماؤها حتى الآن. أما أرى فسنعود لنقاشها حينما نتكلم عن سلطة شعب التُّنجر بدارفور. ويفترض مصطفى مسعد بأن دَنَفُوا أو دِيفُو قد تكون تحريفاً للفظ دَاجو.. وهذا الافتراض، إن صحَّ، يجعل نفوذ مملكة عَكْوة المسيحية النيلية، ممتداً خلال القرن الثالث عشر الميلادي، من النيل غرباً إلى شرق دارفور. ويقوى هذا الافتراض أن وصول يد أهل عَكْوة إلى التَاكة بشرق السودان، والأنج (العنج) في ما بين النيلين وجنوب كُردفان، وبارة بوسط كُردفان يجعل مسألة وصول نفوذهم ولو إسمياً حتى شرق دارفور مسألة محتملة. وذلك قد يعني نهاية أن الدَاجو بدأوا حكمهم في دارفور دولة تابعة لمملكة عَكْوة النيلية المسيحية، ثم إنهم استغلوا الضعف المتوالي على دولة عَكْوة من ضغط العرب المسلمين فنالوا استقلالهم. (٣٢)

ويمكن وضع احتمالات معقولة بشأن الترابط بين دولة عَكْوة النيلية وتوابعها بشرق النيل وغربه، إذا مائظنا إلى الأنج ودَنَفُوا من منظور واحد. فالدمشقي (ت ٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م). كان قد روى عن بعض التجار الأسوانيين أن في نُوبة السودان طوائف تسمى «أنج وأذكر سا والتُّبان وأندا وكَتكا». فأنج وأندا يسكنون بجزيرة عظيمة من جزائر النيل تسمى أندا. وأزكرسا بعيدون عن النيل، والتُّبان في أرضهم معادن الحديد^(٣٣). وربما اعتمد كل من مصطفى مسعد وركس أوفاهي، على ترجيح ماكمايكل السالف، القائل بأن جبل الحَرارة بكُردفان، كان يمثل مركزاً لشعب العنج، وذلك حينما جعلوا بلاد الأنج بعيدة عن النيل خلافاً لما يحدده الدمشقي عن أن الأنج يسكنون بجزيرة على النيل. أما مصطفى مسعد فيعتمد على دي فيلار، وعلى الروايات المحلية؛ ليقول بأن الشعب القديم السابق لدولة الفُنج الإسلامية في الجزء

الأعلى من النيل وراء ملتقى النيلين، كان يسمى العنج. وهذا يعني أن أرض الجزيرة الواقعة بين النيلين الأبيض والأزرق، هي المعنية في كلام الدمشقي عن الجزيرة العظيمة.

ولأن شعب العنج كان واسع الانتشار في الاتجاه الوسطى من سودان وادي النيل، فلا تعارض يراه مصطفى مسعد بين ما يستخلصه من دي فيلار، والروايات المحلية من جانب، وبين أقوال ماكمايكل بأن المركز الرئيسي للأنج كان في جبل الحرازة بشمال كردفان. ثم إن الأثري البريطاني آركل أيضا يوافق، كما يرى مصطفى مسعد، على أن اسم الانج، كان يطلق على سكان شمال كردفان الذين سبقوا مجيء الأعراب^(٣٤). إما ركس أوفاهي فيستند إلى نص الدمشقي ليشير إلى العلاقات التجارية للأنج (ويضعهم في كردفان بعيداً عن النيل) مع التجار الأسوانيين^(٣٥).

فإذا كانت محصلة هذه القراءات هي القبول باحتمال كون الانج، هم نوبة من شمال كردفان، أو نوباً من شرق كردفان، رجعنا لإفادة أخرى عند ابن عبد الظاهر (ت ٦٩٢هـ / ١٢٩٢م) يرد فيها ذكر لهؤلاء القوم. ففي عهد سيف الدين قلاوون ذاته جاء من ملك الأسواب التابع لدولة عكوة المسيحية خبر بأن "بلاد الانج تغلب عليها ملك غير ملكها، وأنه (أي ملك الأبواب) متحيل في أخذها منه، وإذا أخذها، صار جميع بلاد السودان في قبضة مولانا السلطان"^(٣٦). ويمكن القبول هنا بما يصل إليه مصطفى مسعد من أن الملك المغير على الانج هو في الغالب ملك الرغاوة، وكان يمد سطوته من كانم بتشاد عبر شمال دارفور، حتى حدود مملكة عكوة في كردفان^(٣٧).

ولما كنا نقبل باحتمال أن الانج هم من النوبة — أو النوبا — بشمال كردفان أو شرقها، فإن مثل تلك الحملات الزغوية، ربما ساعدت على تحرر

أمة الدّاجو بشرق دارفور من سيطرة مملكة عكّوة المسيحية للضعف الذي كان يعتري دولة عكّوة، وهي تقع بين صغطين في آن واحد : ضغط من العرب المسلمين المندفعين إليها من الشمال والشرق، وضغط من الزّغاوة القادمين إليها من بلاد السودان الأوسط. ثم يرى بلفريول أن المدينة الحجرية المكتشفة في تلال السّميات بشرق دارفور يمكن أن تُعزى إلى الدّاجو^(٢٨). وهذا يساير ما يراه مصطفى مسعد من انتقال فئات من الدّاجو من تلال السّميات إلى ودّاي في تشاد، حيث صاروا يعرفون بالسّمّيار^(٢٩). وهذا يتماشى أيضاً مع اعتقاد ماكمايكل بأن منطقة التداخل السلطوي بين الدّاجو والتّنجر، ربما لم يتعدّ قسماً صغيراً من شرق الحدود الحالية لدارفور ووسطها. (٤٠)

يحدد ماكمايكل مناطق استيطان الدّاجو بكُردفان خلال العقدتين الأولى من القرن العشرين، بدائرتي الإضيّة والمُجلد، وحول الأبيض عاصمة كُردفان، وشمال جبل ثَقْلَى بجنوب كُردفان. كما توجد في حدود بلاد النوبة بشمال السودان من الجهة الغربية منطقة تسمى حتى الآن جبال الدّاجو^(٤١). ولقد أدرجت تحت قائمة المجموعات السكانية المتكلمة بالسن (الأسرة الدّاجاوية) ثمان فئات تمتد ديارها من تشاد غرباً إلى شرق كُردفان، وتضم قبائل المنقرو وداجو دار سِلا في تشاد، ومجموعة جبال الدّاجو بشرق دارفور، وقبيلة البيقو بجنوب شرق دارفور، وقبائل الشّات والنّقي والتّقلي بكُردفان، ومجموعة النّقْلَقول ببحر الغزال. (٤٢)

ويخبر الرواة البقسارة الإداري البريطاني هنديسون، بأن الأعراب العطّاة حينما جاءوا من تشاد إلى دارفور وكُردفان، في القرن الثامن عشر الميلادي، وجدوا قبيلتي الشّات والدّاجو تحتلان الأرض من كَفْيَاقَنْجِي بجنوب دارفور إلى بحيرة أبيض ببحر الغزال، وقد كان ملكهم المدعو دِنِيقا البيقاوي يحكمهم من

مقره، حول مدينة المُجلد الحالية بكَردفان. ويخلص هندرسون من تلك الروايات إلى أن الداجو — البيقو كانوا يمثلون تجمعا من النُوبا، يحصرهم رميله الإداري البريطاني هيلسون تحت اسم (المجموعة ب). وكانت هذه المجموعة كما يرى الإداريان البريطانيان، تشكل حاجزا عرقياً وثقافياً بين النُوبا في جبالهم بكَردفان، وبين أمة الفريت المتشرة بأقصى جنوب دارفور وبحر الغزال. (٤٣)

يفهم من الرحالة ناخيتقال أن الداجو قد حكموا بدارفور لمدة طويلة، في منطقة امتدت من الجنوب الشرقي لجبل مرة، حتى السفوح الشرقية منه. وتعترف الروايات المجموعة من بعض عارفي الداجو، بأن ملوكهم الأوائل كانوا وثنيين. وهذا يقتصر بنفي ناخيتقال لوجود أية روايات تحاول، في عهده أن تجعل للداجو علاقة بالعرب. (٤٤)

فلما جاء ماكمايكل بعد حوالي نصف قرن سمع من الداجو بأن ملكهم المدعو عُمَر كسي فروقي (أي أكل الفروقي، دلالة على قهر هذه القبائل) قد طرد الفروقي من منطقة الداجو الحالية بجنوب شرق دارفور، حتى أبعدهم إلى بحر الغزال (٤٥). كذلك حافظ رواة الداجو وغيرهم من دارفور على هذا القول حتى الحاضر (٤٦). وتعزو بعض الروايات التي جمعت حديثاً تمزق سلطة الداجو في دارفور، إلى سلسلة من الفتن الداخلية النازلة بهم على عهود سلاطينهم المتأخرين، الشيء الذي أرسل الفرع الأكبر منهم إلى دار سِلا في تشاد (٤٧). وهذا يشرح إلى حد ما ما يذكره ناخيتقال عن أن النفوذ السياسي في دارفور، قد انتقل سلمياً من أمة الداجو إلى شعب التُنجر (٤٨).

لقد اعتمد كل من مصطفى محمد مسعد، وركس أوفاهي، على الأثرى آركل في قولهما بأن أوري عاصمة التُنجر بشمال دارفور، هي ذاتها مملكة أري

التي ذكرها ابن عبدالظاهر، ضمن توابع دولة عكوة المسيحية النيلية خلال العصر المملوكي^(٤٩). فلما كان حوالي عام ١٥٨٠م كتب الجغرافي الإيطالي لونزو دانا بيا عن أورى هذه، وذكر أن صاحبها يفرض سطوته على عدة عمالك صغيرة تابعة له. وقد ميّز المؤرخون المحدثون لدارفور من هذه الممالك الداجو والمسكليت والميسما والزغاوة^(٥٠). ويبد المؤرخين حالياً وثيقة هامة تحتاج إلى تحقيق، ولعلها جاءت من دور الوثائق القاهرية. فقد وكل المدعو السلطان شاو التنجراوي شخصاً يدعى فخر الدين عثمان بن الشيخ نورالدين علي المغربي المالكى أن يوقف من أملاك السلطان شاو التنجراوي، التي في المدينة المنورة أماكن ونخيلا وبساتين، وقد سجلت وثيقة هذا الوقف في القاهرة عام ٩٨٣هـ / ١٥٧٥م.^(٥١)

ولا تفوت المقارنة عندئذ بين معلومات لونزو دانايا، وبين هذا الوقف القاهري إذ لا يفصل بينهما إلا خمس سنوات. وهكذا نستطيع أن نضع الحدود الزمنية الموثقة تاريخياً لهيمنة الداجو على دارفور، بين عهد ابن عبدالظاهر (ت ٦٩٢هـ / ١٢٩٢م)، وبين عصر دانايا الإيطالي، وتلك الوثيقة الوقفية القاهرية (٩٨٣هـ / ١٥٧٥م).

بالمؤشرات السالفة يخرج العهد الداجاوي تماماً من منطقة احتمالات التأثير الفعال، خلال عهد تسلطهم السياسي، بالهجرات العربية إلى دارفور. ونستطيع أن نخمن هنا بأن طلائع الأعراب الذين تحدث القلقشندي عن ظهورهم في شمال شرق تشاد عام ٧٩٤هـ / ١٣٩٢م، لم يلركوا الانهيار الداخلي لتفوذ الداجو في شرق دارفور، مهما كانت سرعتهم في الانسحاب جنوباً. ويمنحنا التراث الشفهي المجموع حالياً من دارفور سنداً قوياً لهذه الرواية. فغالبية الرواة المتحدثين عن السلطة التي تعامل معها الأعراب عند

قدمهم إلى الإقليم، ذكروا التُّنْجَر دون سواهم^(٥٢). وهذا يعني أن الدَّاجو كانوا قد زال نفوذهم السياسي من خريطة الإقليم، في زمن يسبق كثيراً توغل الأعراب بشكل لافت إلى دارفور. ومن ذلك الإدراك يجيء عدم اكترائنا للمزاعم التي تدلّس لصالح الدَّاجو الحاليين في دارفور، حينما نقول إن أحمد المعقور الهلالي كان له شأن مع آخر ملوك الأسرة الدَّاجوية الحاكمة، وأنه - أي أحمد المعقور - قد نقل الحكم من الدَّاجو إلى التُّنْجَر، أو من الدَّاجو إلى الكيِّرا الفُورايين^(٥٣).

يمكن تعليل مؤدى هذا الصنف المدلس من المزاعم السلطوية، على ضوء التعارك (الأيديولوجي) الدائر بين القبائل الثلاث، التي هيمنت بالتعاقب على دارفور، وهم : الدَّاجو والتُّنْجَر والكيِّرا. فربط القبيلة نفسها بالأصل العربي، وبالإسلام المبكر في الإقليم، وبالتكريس لنشر الإسلام في المنطقة، يمثل مفخرة لا تتوانى أي من القبائل الثلاث هذه عن الأخذ منه بأوفر نصيب. لكن الذي نلاحظه على رواياتهم تلك من اختلافات تفصيلية، إنما تؤثر إلى حقائق الاتجاهات التي تتحكم في (أيديولوجية) كل قبيلة على حدة. وهكذا يختار التُّنْجَر، كما سنرى في الفاصلة التالية، رواية تضرب على أوتار المصدر الراجع لحركة هجرتهم، وهو الانسياب من الشمال الشرقي نحو دارفور. وبذلك تراهم يتحدثون عن أصولهم التونسية كما يزعمون.

أما الفُور - باندراج الكيِّرا فيهم - فتراهم تتجاذبهم جهتان كانتا قد أحدثتا أثراً معلوماً في تاريخهم، وهما : شعب التُّنْجَر، ومجموعة الجوامعة من قبائل الجعليين بشمال السودان. ولهذا، كما سيتضح من مناقشة حالة الكيِّرا الفُورايين بعد ذلك، نرى حكاياتهم لا تخرج عن هذين الاتجاهين إلا نادراً.

على هدى من هذه الملاحظات نرى الدأجو أيضاً، وقد تحكم فيهم دافعان : الأول : هو مجارة الصراع (الأيديولوجي) الدائر بين التُّنجر والفُور، حول التمسك بشخصية أحمد المعقور اللامعة، والسهولة الانتحال على أنها نموذج للجد الذي جاء بالاستعراب والأسلمة للسلطة في دارفور، وذلك استناداً إلى دخول بعض الأفراد أو الجماعات الطالعة من بني هلال، تاريخياً، في هذه القبائل الثلاث كلها : الدأجو والتُّنجر والفُور. وقد تُقدم الأقلية الهلالية في القبائل الثلاث إبحاءات مهمة في جر أطراف أسطورة أحمد المعقور الأصولية نحو القبيلة موضع انتمائها، وذلك تقوية منها للاعتبارات العرقية والسلطوية الخاصة بها، وسط الذاتية القبلية الجديدة حيث تندرج.

فالدأجو مثلهم مثل التُّنجر والفُور والبرقد وغيرهم بدرفور، يستوعبون حالياً بطناً ينسب إلى مجموعة الدأجو الإقليمية، ولكنهم يقولون إنهم أولاد هلال أو هلاليون أو هلالية، وأوسامهم تختلف عن أوسام عامة الدأجو، وديارهم تجاور ديار الأعراب المسيرية المستقرين بشرق جبل مرة^(٥٤). ولا يستبعد أن يكون هؤلاء الهلاليون فرقة جاءت إلى هناك مع عربان لمسيرية وبني هلبا والتعايشة كما تقدم^(٥٥). ثم إنهم انساقوا في القبائل المحلية المستقرة حولهم، حيث أنشأوا بطونا لدى الدأجو والبرقد كما أسلفنا في الفصل الرابع. والدافع الثاني لربط الدأجو أنفسهم بالعرب، هو الرغبة في المزاجية بين حقيقة قدوم أسلافهم من الشرق وربما العكس، وبين محاولتهم الانتساب إلى سلف عربي مسلم. ومن هنا يصدر زعمهم أحياناً بأن أصول جددهم أحمد الدأج تحيى من اليمن، وأنه عربي من كنانة^(٥٦). وفي قول آخر لهم يقولون : إنه من الحجاز، أو إنه ينتمي إلى سلطنة الفونج الإسلامية.^(٥٧)

السلطة التُّنْجِراوية

تنتشر تجمعات سكانية صغيرة لشعب التُّنْجِر في الوقت الحاضر من كُردفان شرقاً إلى شمال نيجيريا غرباً. وليس من دليل قوي على أنهم قد تكلموا في بلاد السودان الأوسط بلسان يخصهم غير العربية، ذلك فيما عدا تعلمهم أحياناً لغات جيرانهم من الفُور في دارفور والكانوري في تشاد^(٥٨). كذلك تدل الروايات الشفهية السائدة بدارفور، على أن التُّنْجِر الذين سكنوا مع الزَّغَاوة يتكلمون باللسان الزَّغَاوي^(٥٩). وقد رأى الرحالة نخثيقال في تحديثهم بالعربية سنداً لمراعم أصلهم الهلالي، التي يروجها التُّنْجِر وصولاً للتعميم عن انتمائهم العربي. وعلى الرغم من أن نخثيقال يصدق مايتواتر عن أن التُّنْجِر كانوا في عهود سطوتهم السياسية بدارفور غير مسلمين، إلا أنه يتعاضد عن التناقض في ذلك مع رأيه حول عربيتهم^(٦٠). ويبدو أن حسن أحمد محمود مؤلف الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، كما يروي إبراهيم صالح بن يونس، يجد أسباباً مقنعة على الأقل بقدم التُّنْجِر من شمال أفريقية^(٦١). وهو دون شك قول مشط.

يقترح ركس أوفامي أن المنبع الثقافي للروايات الدائرة حول أصل التُّنْجِر، هو الذي يحدد طبيعة مقولات تلك الروايات^(٦٢). وهذا تأكيد لمكانة (الأيديولوجية) القبلية في تحريف الأنساب. ومن هنا يأتي الاختلاف والتضارب في مؤدى هذه الروايات. في تشاد جمع كل من كاريو وقروس عيّنات من التراث الشفهي للتُّنْجِر. فأغاني التُّنْجِر في كاتم، كما يروي كاريو، تحدثت عن تونس وطننا نحن القبيلة للأوبى إليه^(٦٣). أما الروايات التي جمعها قروس فلا تفصل كيف تشكل الهلاليون النارلون بشمال أفريقية على هيئة قبيلة جديدة

اسمها التُّنجر، حينما ظهرُوا مستقرين في بلاد الساحل الأفريقي، وفي مرتفعات الأندي، ثم بدار الكبابيش في شمال كُردفان، وذلك حسبما تجري رواياتهم. ويهاجم هؤلاء التُّنجر الهاليون : كما تذهب نفس الرواية، دار قمر بأقصى غرب دارفور، وأخيراً يزحزحون الدَّاجو من نفوذهم على المنطقة شرق جبل مرة. (٦٤)

ويمكن النظر إلى وحدة المنطلق في هذه الرواية التشادية، وفي مثلتها التي أوردها الإداري النمساوي فون سلاطين من شرق دارفور. فهنا أيضاً ينتهي طواف الجُد العربي المزعوم للتُّنجر، عند إزاحته لسلطان الدَّاجو من حول جبل مرة (٦٥). والضعف في ثنأيا روايتي قروس وفون سلاطين ينصب على تمسك الرواة بقولين واهيين. فالضعف في رواية قروس صادر من حقيقة كون الدَّاجو لم يحكموا تاريخياً بجبل مرة كما تقدم (٦٦). والضعف في الرواية الثانية، ثم في الأولى، يكمن فيما سلف من بيان أن أوائل الهجرات العربية إلى دارفور لم تجد الدَّاجو حكاماً فيها (٦٧). وهاتان الملاحظتان تجعلان افتراض وضع التُّنجر عرباً قادمين من شمال أفريقية، يتناقض مع توقيت الهجرات العربية التي يتفق رواتها قديماً وحديثاً في دارفور، على أن التُّنجر كانوا أصحاب الملك الراسخ وقت دخول الأعراب إلى الإقليم. (٦٨)

يقول إبراهيم صالح بن يونس أن حسن أحمد محمود يورد عن بالمر تشككاً في انتساب التُّنجر إلى بني هلال، لكنه - أي بالمر - لم يأخذ تشككه جدياً. ويردف إبراهيم صالح ذلك بسلسلة من التحفظات حول هذا الانتساب التُّنجرأوي للعرب. فهو يلاحظ أن التُّنجر وبني هلال في منطقة برنو التشادية، لا تجمع بينهما روابط أخوية ظاهرة، بل ويفضل التُّنجر مساكنة بني عيسى على الالتصاق ببني هلال. ويستدل إبراهيم صالح على الاصطناع في ذلك

الانتساب التُّجراوي المزعوم للعرب بقوله : ولكن التُّجْر تارة تُجدهم يتسبون إلى بني هلال كما ترى في السودان، وتُجدهم يتسبون إلى خُزام في نيجيريا، وهذا يدل على مدخولية هذا النسب التقليدي. (٦٩)

وكان الأثري البريطاني آر كل قد افترض في كتاباته المبكرة وجود دلائل (إثنولوجية) (٧٠) على رباط يمكن الأخذ به بين التُّجْر، وبين التُّبو البربر (الْقُرْعان). ثم، عاد آر كل في كتاباته المتأخرة فرجع عن تلك الافتراضات إذ لم تعد للأقوال عن هجرة التُّجْر من شمال أفريقية أية أسانيد ذات اعتبار (٧١). ويبدو أن المزيد من الاهتمام بالاحتمالات المقدمة من الانجليزيين : الرحالة بارت والإداري ماكمايكل، يجد دعماً مطرداً من الامتخراجات الأثرية المستجدة بدارفور، ومن معطيات الوثائق العربية، الجغرافية والتاريخية، ومن التراث الشفهي المحلي، وذلك بعد نخل هذا التراث جيداً من نوازه القبلية (الأيديولوجية) المتصاربة.

أشار التُّجْر إلى أنفسهم، في روايات الرحالة بارت، بأنهم جاءوا من دُنُقلا بشمال نهر النيل، وأنهم قد أقصوا أمة الدأكجو عن السيطرة في دارفور (٧٢). ونفاحاً باقتباس لتريمينقام (Trimingham) من كاريو يقول فيه الأخير إن التُّجْر يذكرون في رواياتهم أنهم قد سكنوا يوماً على ضفاف النيل (٧٣). ثم يحاول ماكمايكل أن يصنع جسراً بين مشكلة انعدام لغة خاصة بالتُّجْر، وبين ما يرد من دلائل عن أصلهم النيلي، فيقول إنهم ربما تمارجوا مع الأعراب الهلالية والبربر، في مراحل انتقالهم بين شمال السودان عند النيل وبين شمال دارفور. (٧٤)

وتحاول إحدى الروايات الشفهية المجموعة حديثاً من دارفور أن توفق بين متطلبات اصطراعات التعلية القبلية الدائرة اليوم في الإقليم، وبين الذكرى

التاريخية للقبيلة بكيانها الزمني، فتقول إن التَّنجر سكنوا في ليبيا ولكنهم عرب وقد جاء ملكهم من دُنُقلا. ثم يقول هذا الراوية إن التَّنجر سبقوا كل العرب إلى دارفور، وفي دارفور وجدهم العرب عندما قدموا. ويقول: إن وصول التَّنجر كان أولاً إلى بئر العَطرون جنوبي الصحراء الليبية. وبعدها نزلوا في المألحة (وهي عين بركانية خامدة بشمال دارفور)، وحيثما سكنوا جلبوا معهم زراعة النخيل، وهو ارتباط آخر بصحراويتهم أو نيليتهم. والدليل على أن روابطهم بدُنُقلا لم تنفصم قط، هو أن عمة هذا الراوية وعقبها، كما يقول، لا يزالون يعيشون في دُنُقلا.

ويصف هذا الراوي حقبة وصول التَّنجر إلى دارفور فيؤكد أن جبل مرة وجبل مبي وجبل كوك لادو بشمال ووسط دارفور، كان يسكنها عندئذ جماعات من شعوب الكارا والكارا والبينقا والمُسبعات، وتمتد ديارهم من تلك المرتفعات حتى جبال البسقو في جنوب دارفور^(٧٥). أما الأرض (أي السهوب والمنخفضات) فقد كانت قفاراً ترتع فيها الزرافات والأسود وغيرها من السباع.^(٧٦)

هنالك مسألة لا تزال تقلق المؤرخين في حزام الساحل الصحراوي الأفريقي ولها أثر مباشر على الدراسات الدارفورية. وهذه المسألة هي مايتواتر عن الأثر النصراني واللغوي والتجاري للسُويين، في البلاد الواقعة إلى الغرب من نهر النيل. فالصورة الإجمالية لبعض القرائن عن الوضع الديني في أرض الساحل الصحراوي الأفريقي تشير إلى احتمال وصول النصرانية حتى جَرمة في فزان^(٧٧)، وإلى دار البِدَيَات الزَغَاويين في مرتفعات الأندلي^(٧٨) وإلى شمال دارفور.^(٧٩)

ثم يجد علماء اللغات تشابها ملحوظاً بين اللغات النُوبية النيلية، وبين

اللغات المستعملة لدى المندوب والبرقد^(٨٠) والمراريت^(٨١). في شمال دارفور ووسطها. وكان الأثري آركل قد توصل إلى الإقتناع بامتداد النفوذ النصراني النوبي حتى مرتفعات التيمتي والأندي في شمال تشاد، وإلى عين فرح بشمال دارفور، وذلك عبر واحة سليمة، وعبر وادي المقدم ووادي الملك^(٨٢). وقد ساند الأثري شيني (Shinne) هذه البيانات عند آركل وإن كان قد تحفظ على دلالتها.

فشيني يرى أن الآثار المبنية بالطوب الأحمر، والممتدة مواقعها على شريط يعبر من النيل غرباً، فيضم جبل حودون وجبل زكور وجبل أبي سفيان بشمال كردفان، ثم آثار شمال دارفور في أوروي وعين فرح، فأثار بحر الغزال في شمال تشاد، وحتى الطرف الشرقي من إقليم برنو المحاذ لنيجيريا، كل هذه الآثار قد تدل على انتشار بشري وثقافي، مصدره بلاد النوبة وقد تم في العصر الوسيط^(٨٣). ويتفق كل من شيني وأوفاهي على أن الفخار الذي وجد في عين فرح بشمال دارفور، وفي كورو تورو بشمال تشاد، يؤكد على الأقل وصول الأثر التجاري النوبي إلى تلك البقاع، بين القرنين الثامن والحادي عشر الميلادي، ذلك إن لم يدل على استيطان نوبي واصل إلى هناك^(٨٤).

وتلقى هذه القرائن الأثرية واللغوية تساوقاً هاماً مع بعض ما في المصادر العربية والأوربية. فالأخذ بالتعرف على أوروي بشمال دارفور في أري التي ذكرها بن عبد الظاهر حوالي عام ٦٩٢هـ / ١٢٩٢م دولة تابعة لمملكة علوة النصرانية النيلية، يعد ربطاً أساسياً بين دليلي الآثار والوثائق العربية. وإلى جانب هذه، فالتراث الشفهي في دارفور يتفق تماماً على أن الآثار الباقية في أوروي وعين فرح، ترجع إلى ملوك التنج^(٨٥). ولهذا فإن الجمع بين الدلائل السابقة، وهذا التواتر في الروايات الشفهية يمكن أن يعني أن حكم التنج ذوي

الأصل النوبي، قد استمر في دارفور حتى القرن السادس عشر الميلادي. كذلك دلت بعض المخلفات الشعائرية غير الإسلامية، التي شوهدت عند تُنجر شمال دارفور في أوائل هذا القرن، على أن جذورها قد تتبع من طقوس نصرانية هي في الغالب نوبية المصدر. (٨٦)

ويأتي وصف لجغرافي الإيطالي لونزو داتانيا لأوري وممتلكاتها الفرعية في حوالي عام ١٥٨٠م، فيوحي بأبعاد الانتعاش والسيادة ذات الطابع الإمبراطوري، التي أصابتها مملكة التُّنجر، عن طريق إخضاع الكيانات الدارفورية الصغرى لسيطرتها، وترسيخ التجارة بعيدة المدى مع الأتراك العثمانيين وعملاتهم في القاهرة^(٨٧). ثم تقيء وثيقة الوقف القاهرية للسلطان شاو التُّنجاوي (تُنظر في الملاحق)، على الرغم من حاجتها للتحقيق، لمنح هذه الملاحظات قوة وثباتاً.

هذا وقد أكدت الاكتشافات الأثرية بموقع عين قُرح، أن بضائع من البندقية والهند قد جاءت خلال الفترة بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلادي إلى شمال دارفور^(٨٨). وورد أيضاً في محاضر المحاكم القاهرية للفترة من ١٦٠٩م إلى ١٦١٢م إشارة إلى رقيق نسبوا إلى التُّنجر، وطناً أو عرقاً، وربما إشارة للتجار الذين نقلوهم إلى الأسواق المصرية^(٨٩). ثم توفر حاشية على كتاب نهاية الإرب للنويري مؤرخة في حوالي عام ١٦٥٧ - ١٦٥٨م أخباراً عن (جَلابة) أو تجار الفُور والتُّنجر الذين يسافرون إلى دار صليح (أي ودّاي التشادية) وقد وصف الخبر تلك البلاد بأنها قرية عهد بالإسلام، كما يستطرد بأن أولئك التجار يصلون إلى بَرنو حول بحيرة تشاد. حتى إذا كان عام ١٦٦٣م كتب الرحالة الدومنيكي فانسليب (Vanslip) مشيراً إلى ذهاب القوافل غرباً من القاهرة إلى بلاد الفُور^(٩٠). وتكون هذه دلالة بينة على التغير الذي

طراً على السلطة في دارفور، نحو مرحلتها الثالثة، وهي عصر هيمنة الكيرا
الفُوراوين.

هنالك احتمال مثير بأن النسبة إلى التُّنجر في المحاكم القاهرية (١٦٠٩ -
١٦١٢م) وفي تشخيص التجار (الجلابة) المسافرين إلى دارُصليح وبرنو عند
النويري، يمكن أن يغلب عليهما عنصر التعميم والتساهل المخل بالتمييز بين
عهود النفوذ السياسي في دارفور، كما يخل بالدقة المطلوبة في توصيف
الذاتيات السلالية لسكان الإقليم آنذاك. وهذا من شأنه أن يجعل الوصفين في
القاهرة يومئذ، لا يحرصون على مراعاة الحدود الزمنية بين سيطرة التُّنجر
والكيرا بدارفور، ومن ثَمَّ لا يتأكدون من الانتماءات العرقية الصحيحة للرقين
والتجار الذين يلقونهم. وهكذا تنعكس على المصادر الوثائقية للفترة الانتقالية
بين سيطرة التُّنجر، وهيمنة الفُور، الضبابية نفسها الملحوظة في مصادر التراث
الشفهي للحقبة نفسها^(٩١). ولعلنا نحدد لهذه الحقبة التي نعتناها بالضبابية،
الفترة الواقعة بين حوالي عام ١٥٨٠م (وهو تاريخ ملاحظات دانانيا عن مملكة
أوري، وتسندها وثيقة الوقف الخاصة بالسلطان شاو)، وبين عام ١٦٥٠م وهو
تاريخ تملك أول سلطان لأسرة الكيرا الفُوراوين، المدعو سليمان سُولونقا (أي
العربي، بلغة الفُور).^(٩٢)

هنالك اتفاق واضح في الروايات الشفهية المجموعة من دارفور، مع
ما يظهر في ملاحظات الرحالة ناخيتقال القائلة بأن اسم شاو دور شيد يختم
دائماً سلاسل الملوك التُّنجر الحاكمين في دارفور^(٩٣). وربما مثلت وثيقة الوقف
القاهرية الخاصة بالسلطان التُّنجرأوي شاو، بعد تحقيقها، سنداً هاماً لمزاعم هذا
التواتر الشفهي. ولما كان سليمان سُولونقا ينتمي إلى فترة تسلط الكيرا
الفُوراوين، فإن الأعوام السبعين الواقعة بين التاريخين السالفين (١٥٨٠ -

و١٦٥٠م)، هي التي تحدد الزمان الذي تم فيه انتقال السلطة السياسية في دارفور، من التَّنَجَر إلى الكِيرَا. ولأن الأعراب كما توضح وثيقة القلقشندي لعام ١٣٩٢/٧٩٤م، كانوا قد ظهوروا في حزام الساحل الصحراوي الأفريقي لحوالي قرن أو يزيد، قبل الحقبة التي حددناها لانتقال السلطة الدارفورية من التَّنَجَر إلى الكِيرَا، فإن الافتراضين يتولان حول إمكانية دخول فرد أو جماعة من بني هلال، في إحدى الأسرتين الحاكميتين بدارفور خلال تلك المدد، إما في التَّنَجَر وإما في الفُور.

ويبقى أمامنا في الفصل التالي أن نناقش قضايا رئيسة تدور حول أمرين : الأمر الأول هو، إذا افترضنا أن اندراج فرد أو جماعة من بني هلال في إحدى البيوتات الحاكمة بدارفور، هو الذي بمقدوره أن يجلي ضبابية الانتقال بالنفوذ السياسي من التَّنَجَر إلى فرع من الفُور، ففي أيّ من الشعين اندرج أولئك الهالليون، في التَّنَجَر أم في الفُور.؟ والأمر الثاني هو، هل يتسنى لنا التوصل لإعادة تركيب النواة التاريخية التي نشأت منها الروايات المتضاربة، والتي نسجت حولها الأسطورة الأصولية لأحمد المعقور؟ فاستعادة تركيب النواة لتلك الحكاية قد تكون، في نظرنا، هي المخرج للمادة التاريخية عما يغلقها من غمليات في التحليل التاريخي السلبي، خقلها وكرّسها في الدراسات السودانية، تسلط الأبحاث المتوالية الدائرة حول نظرية (الغريب الحكيم). فهناك دائما ذلك الجانب التشكيكي الذي يصاحب هذه النظرية من تعليقات نفسية وثقافية انتشارية، تكاد تُفقد الرواية عن أحمد المعقور تفردا على أنها واقعة تاريخية غير قابلة للتكرار في دقائق حيثياتها.

هوامش الفصل الخامس

- (١) بلقر بول : ١٩٥٥ : ٤ .
- (٢) السابق : ٤ - ٥ .
- (٣) محمد سليمان أيوب : ١٩٦٩ : ٦٥ - ٦٩ .
- (٤) إبراهيم موسى محمد : ١٩٧٩ : ٢ - ٣ ، وبلقر بول : ١٩٥٥ . ٤ - ٥ .
- (٥) إبراهيم موسى محمد : ١٩٧٩ : ٤ .
- (٦) محمد سليمان أيوب : ١٩٦٩ : ٢٠٤ - ٢٠٩ .
- (٧) إبراهيم موسى محمد : ١٩٧٩ : ٣ .
- (٨) كمال يونس : ١٩٧٩ . ٦٧ - وهناك إشارة إلى ندرة أو انعدام الجمل في دارفور خلال فترة النفوذ الآتي من وادي النيل. يورد آركل رواية شفوية جمعها من أحمد حامد، أحد القيمين قبل ١٩٥٦م على آثار القصر الأثري الرابض عند قمة جبل عين قروح. وهذا القصر يتفق آركل وماكمايكل والروايات الشعبية في نسبته إلى التنجر. وكان أحمد حامد هذا يحمل على عهد آركل لقب (سيد الجبل) - أي عين قروح، ويلقب بأنه من أحفاد شاو دورشيد آخر من يذكره التراث الشفهي من ملوك التنجر. ويقول أحمد حامد إن بيه ووين جلد شاو دورشيد تسعة أجيال (أي حوالي ٢٧٠عاماً). وقد ذكر أحمد حامد بأن شاو دورشيد لم يكن يمتلك شيئاً من الجمال.
- (٩) ماري هوزي وجوزيف تويانا : ١٩٧٧ : ٢٧ و ١٠١ .
- (١٠) محمد بن عمر التونسي : ١٩٦٥ : ٣٠٥ ، وجوستاف ناختيكال : ١٩٧١ ج ٤ : ٣٦٠ .
- (١١) ياقوت الحموي في تحقيق مسعد . ١٩٧٢ : ١٦٤ .
- (١٢) بلقر بول : ١٩٥٥ : ٨ .
- (١٣) ماري هوزي تويانا : ١٩٦٤ : ١٥١ - ١٩٦ .
- (١٤) بلقر بول : ٧ - ٨ .

١٥) فرّق المؤرخون بين (نوبة) شمال السودان القاطنين على النيل، وبين (نوبا) شرق كردفان القاطنين في جبال النوبا. أما المجموعات الصغيرة من السلالات ذات العلاقة العرقية مع هؤلاء ممن يحلون بمجبل الحرازة، ومجبل أبي مسون من الكاجا، فيتراوح إلحاقهم بأي من المجموعتين (النوبة) أم (النوبا).

١٦) الإدريسي في تحقيق مسعد : ١٩٧٢ : ١٢٥ .

١٧) مصطفى محمد مسعد : ١٩٧٢ : ١٢٥ هـ ٣ .

١٨) السابق : ١٩٧٢ : ١٢٥ هـ ٤ .

١٩) إبراهيم علي طرخان : ١٩٧٥ : ٤٦ وماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج ١ : ٣١ .

٢٠) إبراهيم علي طرخان : ١٩٧٥ : ٥١ - ٥٢ .

٢١) السابق : ٥٢ .

٢٢) يرى مصطفى محمد مسعد أن بلاق هي ميناء نوبي يقع بين النيلين الأزرق والأبيض، وربما يقع

قرب التقاء النيل بنهر آتبرا، مسعد : ١٩٧٢ : ١٢٦ هـ ١ .

٢٣) الإدريسي في تحقيق مسعد : ١٩٧٢ : ١٢٦ .

٢٤) إبراهيم علي طرخان : ١٩٧٥ : ٤٦ .

٢٥) مسعد : ١٩٧٢ : ٢٠٢ هـ ١ . والمهلبي الذي بلغت مملكة الرغاوة على عهد مسعد كما يروى إلى تلك

الحدود ولد عام ٩٠٣ هـ وتوفي عام ٩٦٣ هـ، الشاطر بصيلي عبد الجليل : ١٩٧٢ : ٣٧٢ .

٢٦) عند ماكمايكل : ١٩٧٦ ب . ١ : ٣٣ .

٢٧) السابق : ٢٧ - ٣٤ .

٢٨) السابق : ٧١ .

٢٩) السابق : ٧٢ ، وأوفي : ١٩٧٤ : ١٠٩ .

٣٠) ناخيتال : ١٩٧١ ج ٤ : ٢٧٤ ، ماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج ١ : ٥ ، وهنريسون . ١٩٣٢ :

١٥١ .

٣١) أوفي : ١٩٧٤ : ١١ و ٢ .

(٣٢) ابن عبد الظاهر في تحقيق مسعد : ١٩٧٢ : ١٩٥ - ١٩٨ .

(٣٣) مصطفى محمد مسعد : ١٩٧٢ : ١٩٧ هـ ٢ .

(٣٤) النمشقي في تحقيق مسعد . ١٩٧٢ . ٢٣٦ . وقول الروايات الشعبية التي جمعها ماكمايكل إن البرقد كانوا حتى بداية القرن الثامن عشر حكاماً على جبال كاجا وكول في شمال كردفان ؛ حيث طردهم منها يومئذ البديرية النيليون . والبرقد مشهورون بصناعة الحديد وكانت عملية إذابة الحديد معروفة في جبل الحفارة بكردفان حتى قبل جيل واحد من عام ١٩٢٢ ، وكذلك في جبل الكاجا . ويشتهر البرقد في وادي التشادية بصناعة الحديد . ويرى ماكمايكل أن هنالك صعوبة في التفريق بين البرقد والداجو ، لغويا وتاريخيا . فلهناتهما تشبهان اللغات النوية بشمال السودان النيلي في بعض الوجوه . ويظهر على الداجو والبرقد أنهما سبقا التّجر إلى دارفور ، حتى أنهما نسباً علاقتهما مع النوية بشمال السودان النيلي ولم ينس التّجر ذلك . ويرجع ماكمايكل أن البرقد ربما غادروا بلاد النوية ، وقت التمزق الذي أصاب ممالكهم في القرن الرابع عشر الميلادي لدى احتكاكهم بالعرب .
ماكمايكل ١٩٦٧ ب : ج ١ : ٧٨ - ٧٩ .

(٣٥) مصطفى محمد مسعد ١٩٧٢ : ١٩٧ و ١٩٨ هـ ٦ .

(٣٦) أوفاهي : ١٩٨١ : ٩ .

(٣٧) ابن عبد الظاهر في تحقيق مسعد : ١٩٧٢ : ٢٠٢ .

(٣٨) مصطفى محمد مسعد : ١٩٧٢ - ٢٠٢ هـ ١ .

(٣٩) بلفريول : ١٩٥٥ : ١٠ .

(٤٠) مصطفى محمد مسعد : ١٩٧٢ : ١٢٥ هـ ٤ .

(٤١) ماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج ١ . ٧٦ .

(٤٢) السابق : ٧٤ .

(٤٣) أوفاهي : ١٩٧٢ : ٣٥ ، وهنترسون : ١٩٣٢ : ١٥١ - ١٥٢ .

(٤٤) هنترسون : ١٩٣٢ : ١٥١ - ١٥٢ .

(٤٥) ناخيتقال : ١٩٧١ ج ٤ : ٢٧٢ - ٢٧٤ .

(٤٦) ماكمايكل : ١٩٦٧ ب ٠ ج ١ : ٧٥ . ودار الفروقي تظهر في خرائط ملحقة حد ناخيتقال (١٩٧١ :

ج ٤ ، ومحمد بن عمر التوسي (١٩٦٥) . ويتل الرواة من غير الداجو اسم كسي فروقي إلى

كسافرو وكسافروق وكسفروك . . (لج . .

(٤٧) أحمد تاج الدين سليمان الداجوي : ١٩٧٩/٦/١١ .

(٤٨) محمد آدم عبدالجليل الشجراري : ١٩٧٩/٧/١٥ ، وأحمد تاج الدين سليمان الداجوي :

١٩٧٩/٦/١١

(٤٩) ناخيتقال : ١٩٧١ ج ٤ : ٢٧٣ .

(٥٠) مصطفى محمد مسعد : ١٩٧٢ هـ - ١٩٧ ، وأوقامي : ١٩٨١ ٩

(٥١) أوقامي : ١٩٧٤ : ١١١ وأوقامي : ١٩٨١ : ١٠

(٥٢) انظر الملاحق .

(٥٣) علي عمر رزق : ١٩٧٩/٦/١ ، وإبراهيم محمود بلوماي . ١٩٧٩/٦/٢٣ ، وأولاد الرياس :

١٩٧٩/٦/١٣ وعبدالرحمن أحمد ديلي : ١٩٧٩/٦/١٣ .

(٥٤) أحمد تاج الدين سليمان الداجوي : ١٩٧٩/٦/١١ .

(٥٥) سكن بني هلباً بعد قدومهم من تشاد أولاً بوسط دارفور . ولا يزال قبر شيخهم الماحي ولد داود

الذي يقال إنه أحضرهم من وادي مشهوداً بقرية جخني الواقعة شمال شرق نيالا ، وقد وقفنا عنده

وعلى بقايا قبرته . (قادة الجباري شنيبات الهلباي : ١٩٧٩/٦/١٢) . وقد استعرض الفصل الرابع

الاحتمالات الخاصة بالحلف الهلالي الهلباي والمسيرة الذين يجاورون بقايا بني هلبا في دبرتهم

الأولى شمال شرق نيالا ، يقولون إن جدهم الذي كان فقيهاً صالحاً مثل الماحي ولد داود ، ترافق مع

بني هلبا في إحضار المسيرة إلى نطقيا ٠ (مشافهة : ١٩٨١/٢/١٣) . ولعل التعايشة وهم من

لوح الحيماد أبناء عمومة العطاوة ، اعتدوا أيضاً بهذا المسار ، أو سبقوا إليه حينما جاءوا إلى دارفور ،

وسكنوا أولاً شرقي نيالا ، ثم رحلوا إلى رheid البردي عند حدود أفريقية الوسطى . (أولاد الرياس ٠

١٣/٦/١٩٧٩). ولما كنا قد رأينا علاقة المسيرة بالعشاوة، وعلاقة العشاوة بالتجمع الهلالي، في
الفصلين الثالث والرابع لأن وجود فروع من بني هلال ممن صحبوا بني هلبا والتعايشة والمسيرة إلى
هذه المنطقة، وتسربهم إلى القبائل المستقرة حولهم يبدو متوقعا.

(٥٦) انظر شواهد الهامشة ٥٥.

(٥٧) أحمد تاج الدين سليمان الناجاري : ١١/٦/١٩٧٩.

(٥٨) ماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج ١ : ٧٥

(٥٩) أرفاهي : ١٩٨١ : ١ - ٢

(٦٠) ناحيقال : ١٩٧١ : ج ٤ : ٢٧٤.

(٦١) ناحيقال : ١٩٧١ : ج ٤ : ٢٧٤.

(٦٢) إبراهيم صالح بن يوسف : ١٩٧٠ : ٢٣١ - ٢٣٢.

(٦٣) أرفاهي : ١٩٨١ : ٥ - ٦.

(٦٤) السابق : ٣. وتقول الأغنية الشعبية :

« ودونا لثراب تونس الخضراء

ألى تونس برينا بلاغله

ودونا للدار الماعندو طيرة

تونس الخضراء جنة برّة »

نقلًا عن مسودة أولية للسابق.

(٦٥) السابق : ٣ - ٤.

(٦٦) السابق : ٤.

(٦٧) راجع أعلاه «المعهد الناجاري»، ص ١٩١.

(٦٨) انظر الهامشة ٥٣.

(٦٩) السابق، الهامشة ٥٣.

(٧٠) إبراهيم صالح بن يوسف : ١٩٧٠ : ٢٣٣ .

(٧١) الحكايات التي تختص لأجل شرح الأصول العرقية، والطبوغرافية ومثالثاتها. (٧٢) أوقامي .
١٩٨١ : ١٣ وكان آركل الباحث لإنتشاري (diffusionist) يجعل من الروايات الشهية عند احتكاكه إليها مجرد معايير معروفة عن ومجسدة لأصول عرقية أو ثقافية شاعت من مكان آخر، فيعمل شخصية شار دورشيد التنجراوي بربطها بالإله شو في مصر القديمة، ذلك ليقرن التنجر بمملكة مروي. ويقرن مرة أخرى التنجر بالتماقرة وهي العائلة المالكة عند القبو الفرعان في التبستي وكاورار. ومع أن ما يبينه آركل على هذه الاستحراجات المتجاوزة لا يستحق النيل قبل الفحص، إلا أن منهجه المستفيد من التراث الشفهي لاستحداث المقابلات اللفظية وإبعاد البناء الداخلي للروايات لا يرضى علماء التراث الشفهي.

(٧٣) أوقامي : ١٩٨١ : ٥ .

(٧٤) ترمينغهام : ١٩٦٢ : ١٣٩ هـ : ٢ .

(٧٥) ماكمايكل : ١٩٦٧ : ب : ج : ١ : ٦٩ - ٧٠ .

(٧٦) محمد آدم عبد الجليل التنجراوي : ١٩٧٩/٧/١٢ وماكمايكل : ١٩٦٧ : ب : ج : ١ : ١٢٧ هـ : ٣ .

(٧٧) محمد آدم عبد الجليل التنجراوي : ١٩٧٩/٧/١٢ .

(٧٨) محمد سليمان أيوب : ١٩٦٩ : ١٩٢ و ٢٣٧، وشيني : ١٩٧١ : ٤٧ .

(٧٩) ماكمايكل : ١٩٦٧ : ب : ج : ٢٥ .

(٨٠) آركل : ١٩٦١ : ١٩١ .

(٨١) أوقامي : ١٩٨٠ : ٧ .

(٨٢) شيني : ١٩٧١ : ٤٥ .

(٨٣) آركل : ١٩٦١ : ١٩١ - ١٩٢ .

(٨٤) شيني : ١٩٧١ : ٤٨ .

٨٥) السابق ٤٩٠ ، وأوقامي : ١٩٨١ : ١٣ و ١٦ .

٨٦) يصف رسل المسالك البر الغربي من مملكة حلوة على جهة بلاد الأناج بأنها عطشى، وأنها بلاد خراب تأوي فيها القيلة والقردة والختارير والزرافات والنعام، (ابن عبد الظاهر في تحقيق مصطفي محمد سعد ١٩٧٢ . ١٩٩٠) فإذا أحلنا بأن تلك المنطقة الموصوفة تقع في كردفان، وأن هاتلك تشابهاً نباتياً ومناخياً ملحوظاً بين شمال كردفان وشمال دارفور، نسئ لنا رؤية التطابق بين مالي وثيقة ابن الظاهر (القرن الثالث عشر الميلادي) وبين ما يقوله محمد آدم عيذاب الجليل (١٩٧٩/٧/١٢): حما يحفظ التراث الشفهي بدارفور من صورة للزرافات والاسود والسباع التي لقيها التاجر عند قسومهم في دارفور فتلك السهوب والقصار وشحاشها الأهالي يسكنى بيوت الحجارة على رؤوس الجبال.

٨٧) ماكمايكل : ١٩٦٧ ل : ج ١ : ١٢٨ ، وفانتيني ١٩٨٠ . ٢٠٣ والمقصود هو رسم الصليب، لكن قد لا يكفي ذلك لوحده دليلاً على الطابع النصراني لمراسيم التاجر، فبعض المؤرخين يرى أن العلامات الشبيهة بالصليب عرفت لدى قبائل الصحراء الكبرى الأفريقية منذ عصور تسبق النصرانية، (محمد سليمان أبوب . ١٩٦٩ - ١٩٧٢). لكن ماكمايكل يؤكد تجلج التاجر وطقوسهم عند الثوبة النيلين، بالإشارة إلى أن اسم التاجر بقي محفوظاً في شلال على النيل الأعلى، (ماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج ١ ٦٩) وهذا الشلال تم إمداد خريطة له بواسطة السلطات التركية عام ١٨٩٦م، (السيد يوسف نصر : ١٩٧٩ : ١٧٤).

٨٨) أوقامي : ١٩٧٤ : ١١١ ، وأوقامي ١٩٨١ : ١٠ . ومعلوم أن مصر قد دخلت تحت حكم الأتراك العثمانيين منذ عام ١٥١٧م

٨٩) أوقامي ١٩٨١ : ١١ .

٩٠) السابق : ١١ - ١٢ .

٩١) السابق : ١٢ .

٩٢) السابق : ١ .

(٩٣) أوقامي : ١٩٧٤ ، ١١٧ ، وأوقامي . ١٩٨٠ : ١٦ . ويمكن ملاحظة تغيير أوقامي في مرجعه لعام ١٩٨٠ التاريخ الذي حله من قبل عام ١٩٧٤ : ١٢١ حينما وضع عام ١٦٦٠ م بداية تقريبية لحكم سليمان سولونقا .

الفصل السادس

سلطنة الكيرا الهالين في دارفور

- ١ — من المغامر أحمد المعقور إلى السلطان سليمان العربي.
- ٢ — أنساب حكام الكيرا ما بين النسيان والانتحال.
- ٣ — التاريخ الذي في الأسطورة.

من المغامر أحمد المعقور إلى السلطان سليمان العربي

كل الذين بحثوا في التاريخ والأنساب العربية لمناطق كُردفان ودارفور، والشريحة الشرقية من تشاد، احتاجوا للوقوف عندما سردت عليهم، أو عند ما سردت على غيرهم، من أخبار ذلك الأعرابي الغامض أحمد المعقور. وقد تنوعت مواقف هؤلاء الباحثين، بالقدر الذي دل على تنارعهم حول نسبته. فمنهم من علّق التصديق به ولم يَبْتَ في أمره، وهؤلاء هم الذين يعتمدون في تحليلهم التاريخي على ما أطلق عليها أسطورة (الغريب الحكيم). وهناك من نسبته إلى بني هلال ومن غير هؤلاء من نسبته إلى المجموعة العربية الجعلية بشمال السودان وادي النيل.

وكانت أولى أخبار أحمد المعقور قد جاءت إلى عالم الأبحاث التاريخية انسودانية، ضمن وقائع أسفار الرحالة البريطاني جي دبليو براون القادم إلى دارفور بين الأعوام ١٧٩٣ و١٧٩٦. ثم تلتها أبحاث الرحالة العربي محمد بن عمر التونسي الذي حلّ بدارفور وتشاد بين ١٨٠٣ و١٨١١م. كما نقل دي كادلفان ودي بريفير (De Cadalvene & De Beruvery) ما سمعاه عن أحمد المعقور من كُردفان عام ١٨٢٩م و١٨٣٩م. وتحمل الرحالة الألماني ناختيغال على مادته عن تاريخ دارفور إبان بقائه عدة أشهر بمدينة الفأشر، عاصمة السلطنة الكيرأوية عام ١٨٧٤م.

وضمن فكرته عن انتشار الإسلام بأفريقية، اعتمد المستشرق تي دبليو أرنولد على مادة قدمها الإداري البريطاني بيكر (Baker) عام ١٩١٠م عن عمله في السودان وادي النيل. أما الإداري النمساوي فون سلاطين فقد جمع روايته عن أحمد المعقور أيام الحكم التركي بدارفور بين الأعوام ١٨٧٤م

١٨٨٣م. ثم استقى الخبر المخابراتي السوري نعوم شقير أخبار أحمد المعقور من إمام مسجد السلطان الكيراي القتل إبراهيم قرص. وقد كان هذا الإمام منفياً في القاهرة حتى توفي فيها عام ١٩٠٢م.

وفي سني الاستعمار الإنجليزي بدارفور (١٩١٦ - ١٩٥٦) جمع الإداريون البريطانيون أمثال آر كل ويلفربول ولامين (Lampen) وبيتون (Beaton) وماكمايكل رواياتهم عن دور أحمد المعقور في تاريخ الإقليم. وفي تشاد جمع كل من بالمر وإتش كاريو وياترسون وأخيراً آر قروس (R. Gross) مجموعة من الروايات فيها أخبار لصيقة بأحمد المعقور وعقبه. وفي الدراسات الحديثة بعد الخمسينات من القرن العشرين قام عبدالمجيد عابدين، ويوسف فضل حسن، وثيوبولد (Theobald) وهولت (Holt)، وأوقاهي، وموسى المبارك، وسيد حامد حريز، وآدم الزين، وموسى آدم عبدالجليل، وعبدالله آدم خاطر وغيرهم، بجمع عينات عديدة ومناقشتها من حكاية أحمد المعقور ومكانته في تاريخ المنطقة إلى هذه المواد كلها تُضاف الروايات التي جُمعت خصيصاً لهذا البحث، كي يجتهد هذا الفصل في بيان الاتجاهات الأرجح من مودى التراث الشفهي، فيما يخص أحمد المعقور، وما أسهم به في ماضي بلاد السودان الأوسط.

على أعتاب سلطنة الكيرا :

حتى تسعنا دلائل تاريخية جديدة ناتجة عن المزيد من الحفريات الأثرية، والتحليل المكثف لما تجمع من الوثائق والمعارف اللغوية (والإثنوغرافية)، والتراث الشفهي في دارفور وما حولها، حتى آنذاك، قد لا نجد الكثير عما يمكن الركون إليه عن نشوء سلطنة الكيرا، أفضل من

الاحتمالات التي يقدمها بتفصيل رائع ركس شون أوفاهي، انطلاقاً مما يبذل هذا المؤرخ في التاريخ لهذه السلطنة وحقيبتها الامبرطورية من وقت وجهد. ومع ذلك فإننا لا نملك إلا أن نعاصر بقراءة مختلطة عما يفعل أوفاهي، للقدر الذي يتوفر لدينا حتى الآن، من بيانات متضاربة يطبع عليها الصراع السياسي بين الداجو والتنجور والفُور والجعلين وهي قبائل ذات مصالح آنية، أشد تحيزاتهم وتميزاتهم خفاء ومخاتلة.

وربما صلح في مسهل هذا النقاش للتركيب المقترح عن المواقف (الإثنولوجية) بدارفور، خلال الفترة الانتقالية بين سلطة التنجر وسلطنة الكيرا، أن نعهد له بعدة ملاحظات لاغنى عنها. فأولى هذه الملاحظات تكمن في تشكك ناخشيغال في كون كل الأسماء التي تحيي في قوائم سلاطين الكيرا، تمثل أفراداً مميزين وأنهم جميعاً قد حكموا سلاطين معترفاً بهم في تتابع الولاية الكيراوية على المعمور الفُوراوي^(١). هذه تعيدنا إلى (ميكانيكات) صناعة جداول الأنساب كما يوضحها علماء (الأنثروبولوجيا) الاجتماعية وقد تلمسناها في الفصل الرابع. فالباحثون يقولون إن الناس يغيرون أنسابهم ؛ لتصبح أكثر تماشياً مع رغباتهم في عكس الترتيبات المعاصرة لعلاقات الجماعة التي ينضوون تحتها^(٢). والشواهد على هذا الأمر ميسورة في تاريخ سلطنة الكيرا. فإسحق ولد السلطان تيراب الملقب أحياناً بالخليفة وأحياناً بالحاج، لم يتم تنصيبه سلطاناً قط، خلال إنابته على السلطة في دارفور، بين حكم أبيه وحكم عمه عبدالرحمن الرشيد، ولذلك لم يُعترف به رسمياً ولا شعائرياً سلطاناً حتى قتل. وكذلك لم يتم تنصيب زكريا بن محمد الفضل مع سلاطين الظل، الذين تم تنصيبهم سرّاً بين الفُور خلال دولة المهديّة. ومع ذلك فقائمة كادلفان وبريفير لسلاطين الفُور، وختم السلطان على دينار، تحملان إسحق الخليفة

وذكرىا في سلسلة سلاطين الكيرا. (٣)

وقد رأى أوفاهي أن يحل تشككه حول هذا الأمر بقوله : إن الأسماء غير المعروفة في قوائم ملوك الكيرا، ربما كانت ذكريات عن حكام التنجر الذين سبقوهم، وأن ذلك نتج عن الاضطراب في الروايات خلال فترة الانتقال، بين السلطين التنجراوية الكيراوية^(٤). وهكذا نستطيع أن نُخمن كيف ولماذا فرضت فترة الانتقال بين التنجر والكيرا، على كتاب البلاط السطاني، إسقاط بعض الأسماء، وحشر البعض الآخر، وإرباك التسلسل الزمني في الولاية بين ملك وآخر، أو بيت وماسواه، وذلك تحت ترغيب مراكز النفوذ المنفذة في البلاط وتروهيها.

وهنا يقوم نقد أوفاهي لناهج الباحثين في تاريخ الفور قبله، على أساس متين. فالافتراض الذاهب إلى أن الوحدات القبلية ومسمياتها، تستقر على حالة واحدة في كل الأزمان والامكنة، فيه رخاوة وتبسيط شديد. ويظهر الهزال في كثير من حالات التعرف على الأشياء، استناداً إلى مجرد التشابه الاسمي البعيد والذي قد لا تسنده دلائل أخرى أو لا يقبل به المنطق^(٥). ومن هذا المنطلق الأخير، أضعف أوفاهي مقترحات آركل الذاهبة إلى أن البرنو قد سيطروا في حقبة من القرن السادس عشر على دارفور، وذلك لما لاحظ آركل من تشابه في المعلومات والألقاب بين اسمي دليل أو دالي في دارفور، وبين دالا أفنو في سلطنة برنو التشادية. والاعتراض هو، لو حكم البرنو بدارفور لكان الأولى بالتراث الشفهي المحلي أن يحفظ عن ذلك الحدث غير العادي ولو شذرات. (٦)

وهذا الموقف لا يمنع أوفاهي من الاعتراف بوجود تأثير من الكيرا، ببعض المؤسسات والمسميات البرنوية، مثل الميرم والفأشر والنظام الإقطاعي القائم على

حواكير الجاه . (٧)

وهكذا تبقى لأوفاهي نظريتان حول نشوء سلطنة الكيرا، تطلعان من انضمامه للحركة الأكاديمية، الراضة للشطط القديم في مناهج الانتشاريين (Diffusionist) من علماء التاريخ الثقافي واستخراجاتهم العائرة^(٨). ولعل بريان هايكوك هو صاحب التعبير المناسب عن أساليب نشوء ممالك بلاد السودان، يقول هايكوك :

” من الواضح أنه حيثما تتوفر الضغوط الخارجية، أو تظهر المزايا الاقتصادية والتجارية، فلا بد أن تتطور، على هيئة ما بنية للدولة. وهذه تجد القوى اللازمة لتوحيد الجماعة حول ملك يغلف شخصه بالطاقات فوق البشرية. الأفكار لا تحتاج بالضرورة للانتشار انطلاقاً من مركز منفرد. وحتى حينما يتم الانتشار فإن الأفكار المستجبة غالباً ماتغدو محورة تحويراً أساسياً، وبالشكل الذي يتناسب والعوائد الموجودة سلفاً.“^(٩)

النظرية الأولى لأوفاهي عن ميلاد سلطنة الكيرا هي أن الاضطراب في مؤدى روايات فترة الانتقال من حكم التُّنجر إلى حكم الكيرا، ربما يخفي علاقة بينهما عن طريق التزاوج، وخضوع الكيرا في زمن سابق لسلطة التُّنجر. وقد أُلجأت محاولات التعمية المقصودة لهذه الحقيقة، الأجهزة الدعائية في سلطنة الكيرا إلى نقل حكاية أحمد المعقور من النزول على التُّنجر، إلى النزول على الفور^(١٠) وهو تدليس يبين.

ونظرية أوفاهي الثانية تنشأ من سابقتها. فهو يرى أن تضارب الروايات الشفهية، لا يمنع من مراقبة خطين هادين إلى كيفية نشوء سلطنة كيرا. فأحد الخطين يدل على وجود مملكة فوراية أصلية بجبل مرة، ولعلها وقفت على أقدامها قبل قرن على الأقل من حكم سليمان سولونقا (١٦٥٠م). وهذه

المملكة الأصلية الفُورَاوية، هي التي وقّرت لسلطنة الكيرا مؤسساتها القاعدية، وغلبة عنصر الفُور بين حملة الألقاب، ومحتلى المناصب، وقادة الجيش، واستعمال اللغة الفُورَاوية في البلاط السلطاني، وذلك رغمًا عن الهيمنة التي اكتسبتها العربية باطراد لغة للتوجيه الإداري (والدبلوماسية) والتجارة. ولا يجد أوفاهي أي مانع من وجود عنصر عربي مندرج في هذه المملكة الأصلية بجبل مرة، إما عن طريق الزواج أو بغيره. وربما ساعد هذا العنصر العربي في تأسيس هذه المملكة وتوجيهها نحو التوسع، وذلك كله من أوفاهي لفكرة أن يعود الفضل في كل شيء لهذا العنصر العربي، وأنه الذي قدّم للمملكة الناشئة كل وسائلها وأدواتها، في مراحل البزوغ والتمكن^(١١). وهذا يتفق لحّد ما مع مضمون رأي بلقر بول عن رواج رجل عربي مغامر، في أسرة فُورَاوية، وإسهامه في إقامة مملكة الكيرا^(١٢).

ونحن لا نختلف مع نظريتي أوفاهي وإن كنا بصدد تعديلها بالمزيد من التدبّر في نوع العلاقة، التي قرنت بين التُّنجر والفُور، وبين الأسرة العربية التي تجمع الروايات الشفهية في دارفور، على القول بدخولها في أحد الكيانين التُّنجراوي أو الفُورَاوي. ولهذا الغرض نرجع إلى القرون الواقعة بين الثامن والحادي عشر الميلادي. هنا أثبتت الحفريات الأثرية أن الفخار المجموع من عين قرح، يحمل دلالة على وجود الأثر النوبي المسيحي في شمال دارفور^(١٣).، يمكننا أن نضيف إلى هذا الواقع، تلك المعلومات القائلة بأن التُّنجر قد استعانوا بالفُور وبالمِما^(١٤) وبالسّارا والكّارا والبِبتقا والمُسبعات، القاطنين بسلاسل الجبال الشمالية والوسطى من دارفور، عساكر وأيدي عاملة في أنشطتهم اليومية والإمبراطورية^(١٥). ويلاحظ بلقر بول أن المعمار الموجودة بقاياها إلى اليوم في عين قرح ينقسم إلى نوعين، أولاً : هنالك قصر ضخم

مبني بالطوب المحروق، قائم على نهج الحصون، يطل من قمة صخرية مقفلة المصاعد. وهناك ثانيا : عقود من بيوت حجرية، تحيط بالقصر على السفوح وأسفل الأرض، هذه البيوت الحجرية مشيدة على الطراز المسمى "تورا" (Torra) والذي يعزى أثراً إلى جماعات سكانية سبقت في أساليب عمارتها ومعاشها، عصور الحكام الأواخر بدارفور، خاصة الكيرا. وهذه البيوت الشعبية القديمة هي على الأرجح تعديلات جبلية لأنماط البيوت التي وصفها ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م) عند عامة الزغارة، حينما وصف مملكتهم. وهذه الدلالات المعمارية تتوافق مضامينها مع شروح الروايات الشفهية عن الجماعات المحلية، التي استغلها التاجر في توطيد مملكتهم وتسييرها.

وقد أصبح أن الفور والسّارا والكّارا والبينقا والمّسبعات والميما بدارفور، كانوا يمثلون في القرون من الثامن إلى الحادي عشر الميلادي وسطاً ثقافياً وسلالياً متجانساً ومتواصلاً ومتعاشياً. فالروايات الشفهية الملتقطة من منطقة جبل مُون بوسط دارفور أشارت إلى جنس قديم كان يسكن هناك، وأطلق عليه اسم الفريتيت. وقد تسرب هذا الجنس إلى جنوب دارفور لاحقاً بالسلالات المعروفة إجمالاً إلى اليوم في بحر الغزال باسم الفريتيت، وذلك إثر توغل أعراب البقارة المسيرية بحواري جبل مُون في القرن الثامن عشر الميلادي^(١٦). ويعد أوفاهي من الجماعات التي يسرى عليها اسم الفريتيت، وكانوا يوماً، كما تفيد الروايات الشفهية، يحلون بجبل مرة وما يليها جنوباً حتى بحر العرب، يعدد : الباندا والبينقا والقروقي والكّارا وآخرين. ويبدو أن الفور قد ضموا إليهم هؤلاء مرات، وأقصوهم جنوباً مرات أخرى، خلال الحركة التاريخية التي مدّت ديار الفور نحو الجنوب الغربي بعيداً عن جبل

مرة^(١٧). ثم يجد أوفاهي عند القس الإيطالي سانتاندريا أن الفُروقي يقولون إن ديارهم كانت تمتد شمالاً نحو وسط دارفور حتى قبل قرن من الوقت الحاضر^(١٨). وهذا يعني أنهم قد رحفوا أكثر من خمسمائة كيلومتر نحو الجنوب، إلى كُفياقنْجي وضواحيها خلال هذا القرن. ثم يساير هذا الزعم دعوى الداجو بأنهم قد طردوا الفُروقي من المنطقة غربي مدينة دارا بجنوب شرق دارفور، في عهد ملكهم كسي فروقي (أكل أو قاهر الفُروقي). ولا يمنع هذا ملاحظة أن الداجو يخلطون تماماً بين الفُور والفُروقي في تلك الإشارة^(١٩).

ويمكن إضافة المزيد من دلائل التراث الشفهي، والمؤشرات اللغوية؛ لتأكيد ذلك التجانس والتعايش بين سلالات الفُور والفِرْتيت والميما والكَّارا والسَّارا والبينقا، في شمال دارفور ووسطها على عهد سطوة التُّنجر بالإقليم. فعلماء اللغات يقولون بوجود علاقة بعيدة بين اللغة الفُوراوية، وبين لغات المجموعة الصحراوية الأفريقية المنتشرة ببلاد السودان الأوسط، والتي تضم الكانوري والكانمبو والتيدا والدَّازا (القُرَّعان) بتشاد والصحراء الليبية، ومعهم الرِّغَاوة والبِيدِيَّات والبرتي والماما والمَسَالِيَت بدارفور^(٢٠). ثم يلاحظون أن لغة المليري في جبل مُون بدار فور تنضم إلى مجموعة لغة التَّاما على الحدود الدارفورية التشادية. ولغة التَّاما بدورها لها علاقة بلغة الأَسَانقُور والمراريت القادمين من تشاد^(٢١). وكل هذه المؤشرات تدل على وفود أصحاب هذه اللغات من الشمال الغربي أو الغرب^(٢٢). ثم يجمع الإداري البريطاني بيتون من روايات الفُور أقوالاً يفهم منها أنهم، أي الفُور، أبناء فر شقيق فرأت جد قبائل الفِرْتيت ببحر الغزال، وفيهم الفُروقي والكَّارا والبينقا^(٢٣). فلذا رأينا الجانب الذي يمكن التمسك به، من افتراض وجود ذلك

التجانس والتعايش، بين السلالات الموطنة من قدم في السلاسل الجبلية الوسطى بدارفور، من جبلي فورنتق والعطاش شمالاً إلى جبل مرة جنوباً، في وقت سابق لمجيء التُّنجر، أمكننا النظر إلى نتائج التفاعل الحاصل بين أوائل المجموعات القادمة إلى دارفور من الغرب، ومن تلاحم من المهاجرين من الشمال الشرقي عند النيل. كل ذلك في تمهيد للتفاعل الأكبر بمجيء الانسياع الأعرابي من الشمال الغربي.

فالدَّكَّجُو جاءوا على الأرجح من الشرق، وتلاحم من الشمال الشرقي النيلي المبدوب والبرقد ثم التُّنجر. وبذلك تم تلقيح متبادل بين ثقافتَي النوبة والنوبا من المجموعة العنجاوية حول النيل، وبين ثقافة الفُور والفِرْتيت والميما والمساكيت والبرتي والزغاوة وقرابتهم الناحين من الشمال الغربي ومن الغرب. تمَّ ذلك التلاقح الثقافي وبلغ درجة التجانس قبل دخول الأعراب إلى بلاد السودان الأوسط بزمان طويل. ويحفظ لنا التراث الشفهي بدارفور بيانات وافية عن ذلك التفاعل السلالي والثقافي بين التُّنجر والفُور، وفروعهم وقرابتهم. فبعض الرواة يقول: إن التُّنجر لمَّا وصلوا إلى دارفور تعلموا الرطانة من الفُور. ثم تداخل التُّنجر والفُور حتى اندرج التُّنجر أحياناً في اسمى الفُور والفِرْتيت^(٢٤). ويعتقد ثلاثة من أشهر رواة التُّنجر والفُور بكُتْم وكُبْكاية وجبل حريز بأن التُّنجر والفُور قد تداخلوا حتى صاروا شيئاً واحداً^(٢٥). ويمكننا أن نتحفظ قليلاً حول حرفية هذا النوع من المساواة بين التُّنجر والفُور، مهما كان المفعول التاريخي المديد، للعلاقة بين العنصرين فعالاً في تدوين ما بينهما من حواجز سلالية وثقافية.

لكن المظهر الكلي للتداخل بين التُّنجر والفُور في منطقة جبال فورنتق بشمال دارفور، حيث تبقى الآثار المعمارية لمملكة التُّنجر، لا تعطي لتحفظنا

بدأ مطلقاً. فالعنصر المندمج للتُجر والفُور في المنطقة، يعترف بأن التُجر هم أصحاب الدار الحقيقيون، وأن العنصرين، الفُور والتُجر، قد تزاجا حتى أصبح في إمكان الشخص منهما أن يقول عن انتمائه القبلي إنه تُجر - فُور.

وحتى عندما يحاول المرء التفريق بين أصول عنصريهما الأساسيين، تراهم يقولون إن فرع الفلانة يُعتبرون تُجر أكثر منهم فُور، وفرع السامبلا يعتبرون فُور أكثر منهم تُجر^(٢٦). ويرى ماكمايكل أن العوائد والممارسات المحلية في جبال فُورنسق، قد مزجت تماماً بين أوسام التُجر والفُور، وبين مراسيمهما الشعائرية خاصة على مستوى المخلفات غير الإسلامية. (٢٧)

ولسحاول الآن متابعة إمكانات خلق تسلسل زمني قادر على تفهيمنا قدرأ مما حدث للتُجر في دارفور. فقد لاحظ كل من ماكمايكل وشيني أن الطوب المحروق المميز بحجمه الضخم (٩٠ × ٥٥ × ١٠ ستمتر) والذي وُجد في جبل زكور بغرب كُردفان، وفي عين قُرح بشمال دارفور، يمكن إرجاعه إلى طراز نُوبي عُرف في العصر الوسيط^(٢٨). ونستطيع أن نؤطر لهذا (العصر الوسيط) خلال الفترة التي حددها شيني لتاريخ الفخار الموجود في عين قُرح، وهي القرون من الثامن إلى الحادي عشر الميلادي. وقد تمتد هذه الحقبة فتضم المدى الزمني الذي وضعه آركل للخز المستخرج من مقابر عين قُرح والمؤرخ خلال القرنين الخامس والسادس عشر الميلادي، وربما قرنين قبلهما أو بعدهما. (٢٩)

ونحن نفضل تاريخاً لبناء قصري أُوري وعين قُرح، يقع في الفترة من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر الميلادي. وهذا يعني أن الطريقة التي تعزو بها الروايات الشفهية في دارفور قصر عين قُرح إلى شار دور شيد، آخر من يسمونه من ملوك التُجر، ليس إلا من باب سيطرة هذا الملك في زمن ماعلى

المنطقة الجغرافية، التي يمكن حصرها في إدارة عملية تمتد من شمال جبل مرة، حتى شمالي جبال فورنتق بغرب مدينة كتم وشمال غربها. وربما كان القصر في عين فرح لا يزال حتى عهد الفترة الانتقالية المضطربة بين سيطرتي الشجر والفور صالحا للسكن، ومهيما على القبائل حوله إذ يضع فيه الملك الشجراري حصيلته من الذخائر والمؤن، ويرسل من قواعده ألويته المحاربة... فإذا أضفنا لهذا معطيات الوقف الذي سجله السلطان شاو الشجراري بالمدينة المنورة، متى ماتحقق ذلك الوقف، تسنى لنا رؤية التمكن السياسي لدولة الشجر في شمال دارفور حتى حوالي ٩٨٣هـ / ١٥٧٥م. ولعل تلك القيمة السياسية ذاتها، بوعياها الإسلامي، وارتباطاتها بالعالم الإسلامي العربي، ليست إلا الوليد الناشئ لدخول عنصر عربي في البنية النوبية المسيحية الباكرا، التي شخصها في عين فرح الأثريون أمثال آركل وشيني. ولإثبات هذه الفرضية لن نجد لدينا في الوقت الحاضر غير معطيات التراث الشفهي المروى من عصر الرحالة براون وبارت وناختيغال ومحمد بن عمر التونسي، عبر أبحاث الإداريين البريطانيين، وحتى رواة اليوم بدارفور.

في مقدورنا أن نتخيل كيف أدى تكاثر عنصر الفور - الفريتيت، في التمازج السلالي والثقافي بين الشجر والفور، تدريجياً، إلى تلاشي لغة الشجر ذات الأصول النوبية، واندثار الكثير من نظم الحكم التي جلبوها معهم إلى دارفور. فالتقاليد المحلية، إذا نظرنا إلى النموذج السوداني القديم الظاهر في الملكية المقدسة لدى الزغاوة كما وصفهم ياقوت الحموي (ت ٦٢٦/١٢٢٩م)، لا بد أن نجد أفضلية لدى الحكام الشجر المتأخرين الذين ابنت أواصرهم مع تراثهم الملوكي في بلاد النوبة. وهكذا تحول اللغة الفوراوية محل لغة الشجر النوبية، ويتعدل نظامهم ليطغى عليه طابع فوراري محسوس، على مستوى

تنظيمات الجيش، واحتجاب الحاكم عن الرعية، وهي أمور تكاد تشي بها وضعية قصر عين فرح في القمة الجبلية العصماء، بعيداً عن الرعية في الأسفل.

ولعله لم يبق أمام التُّنجر بعد هذا الاختلال في ثقافتهم ونظمهم ولغتهم إلا الاستفادة القصوى من المؤسسات التقليدية التي يتعلمونها من الفور. وهذا لا يتعارض مع مقترحات أوفاهي حول رجوع تلك المؤسسات والنظم الحكومية في سلطنة كيرا الناشئة إلى تراث فوراي محلي. ثم إن ماكمايكل يجد تشابهاً بين رسوم سلاطين الكيرا وبعض العلامات في رسوم فروع من نوبيا أو نوبة جبلي الحرارة وكاجا بشمال كردفان^(٣٠). وهذا يقرب العلاقة بين المفردات الثقافية المختلطة مع الزمن عند التُّنجر القادمين من الشمال وما أخذوا من الثقافة الفوراوية على عهدي سطوة التُّنجر والكيرا.

وهناك نقطة تخص القتل الطقسي، وهو فداء بشري يقع بين الاختياري والقسري عُرف في الثقافات النوبية والسودانية القديمة وغيرها. ويسقوي الاحتمال أن تكون أصول هذا القتل الطقسي في دارفور تُنجزاوية نوبية، ثم بقيت في عوائد سلطنة الكيرا قبل استكمال أسلمتها. ولنلاحظ أن ياقوت لم يذكر لنا هذا القتل الطقسي عند الزغاوة في القرن الهجري السابع / الثالث عشر الميلادي، وإن ذكر أن الذي يكتشف بشرية الملك الزغاوي يقتل صوناً لسرية التقديس الملوكي. ولعل ياقوت فاته أو لم يبلغه، خبر عن القتل الطقسي عند الزغاوة الأوائل. وعلى كل فظاهرة القتل الطقسي عند النوبيين والفوراوين الأوائل عجيب فيما لدينا من مصادر شفهية تليدة ترسخت في كتب الرحالين ولا ينفي أخبارها الرواة الذين لا يجدون غضاضة الآن في كشف الجاهليات القديمة.

يلقى الأثري برايان هايكوك عند المؤرخ الروماني (يدوروس سيكولس) أن بعض حاشية الملوك النوبيين، الذين حكموا قبل أركماني كانوا يجبون أنفسهم إذا ما جرح الملك، ويتحرون إذا مات^(٣١). وقد حدث الرواة الدارفوريون ماكمايكل بأن كيفية موت السلطان على عهد سلطنة الكيرا تحدد أيضاً هيئة القتل القسري للرجل الذي يحمل في البلاط لقب (الأبوقوري أو الكامني). وهذا الشخص هو موظف منعم في البلاط، مهمته الأساسية هي أن يمثل الروح الثانية الواقية للسلطان من ضروب سوء الحظ^(٣٢). وأوفاهي يحدد مدى تاريخياً لممارسة هذا الطقس المغرق في الوثنية ينتهي بعهد السلطان الكيراوي أحمد بكر الذي حكم من ١٧٠٠ إلى ١٧٢٠م^(٣٣). وذلك قد يعني أن خضوع الكيرا الهلاليين لسيّات النظم التي ورثوها، مع نزعم السلطة من الأهلين، بقي لثلاثة أو أربعة أجيال. فلما برزت المنعة الكيراوية بالتصنع بالأصراب وغيرهم، خارج دائرة الفوراويين إندفعوا نحو التقيد بالنظم الإسلامية، ونبذوا من مراسيمهم ما يجافي عقائدهم. ومع ذلك فقد احتفظ النظام السري الفوراوي ببضعة نذر مغرقة في القدم، حتى زالت سلطنة الكيرا عن الوجود في القرن العشرين. كان جثمان الملك النوبي يحمل من البحراوية بشمال الخرطوم، إلى جبل البركل قرب مروى؛ ليُدفن في الجبانة الملكية بأعلى الجبل. وقد حافظ الكيرا على هذا النظام حتى أن جدت السلطان تيراب بن أحمد بكر نُقل من بآرا بغرب الخرطوم ألف كيلومتر أو يزيد؛ ليُقبّر في المدافن الملكية بمنطقة طرة في أعلى جبل مرة.

شواهد المزاوجة بين العوائد التنجراوية والفوراوية في دارفور، تعطينا تفسيرات بالغة الأهمية، تساعد في ملء الفراغات بين تلميحات الروايات الشفهية المتصارعة. وهنالك أهمية خاصة لمسألة الوراثة الأمومية التي ذكرها من

أوائل المؤرخين لبلاد النوبة أبو صالح الأرمني (ت ١٢٠٨م) وأكد على أنها أسلوب نُوبي لاجيدة فيه عند نقل السلطة. وفي العقد الثاني من القرن الرابع عشر الميلادي، كما يكتب ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٦م)، كان الوضع في بلاد النوبة، من دُنُقلا إلى الأبواب قرب الخرطوم، كالتالي:

"ثم انتشرت أحياء العرب من جُهينة في بلادهم، واستوطنوها وملكوها وملأوها عيشاً وفساداً... وذهب ملوك النوبة إلى مدافعتهم فعجزوا، ثم صاروا إلى مصانعتهم بالصهر فافترق ملكهم، وصار لبعض أبناء جُهينة من أمهاتهم على عادة الأعاجم في تمليك الأخت وابن الأخت". (٣٥)

يرى ماكمايكل أن تواتر الروايات الشفهية حول هذه الكيفية، في نقل الملك من أسرة إلى غيرها، بواسطة ابن أخت أو ابن بنت الملك، توجد له دلائل في مصر القديمة، ولدى البطالسة، وبين رعاية البجة بشرق السودان، وفي مملكة دُنُقلا المسيحية بشمال السودان؛ حيث استفاد منها العرب النازلون بتلك المناطق كثيراً. ويعلم ماكمايكل عن ابن بطوطة (ت ٧٧٠هـ / ١٣٦٨م) أن هذا الأسلوب ظل معروفاً عند البربر القاطنين حول أسن حتى القرن الرابع عشر الميلادي. ويخرج ماكمايكل من معلومات الرحالة مارت عدة شواهد على أن الكانوري والكانم بتشاد، يؤمنون بأن حق الوراثة لا ينزل من الأب إلى الابن، بل من أخت الميت إلى ابنها^(٣٦). وقد بقيت هذه العادة قابلة للتطبيق في كُردفان ودارفور بين الأهلين حتى القرن العشرين إذ ظهرت له حالات بين شيوخ قبائل المِيدوب والكَبَيش ونُوبا، أو نوبة جبال شمال كُردفان^(٣٧). أما لدى الفور فقد سجل الإداري البريطاني بيتون رواية بشأن فقيه برنوي يدعى أحمد، يقال إن سلطان الفور كان قد أبقاه في عودته من الحج، ليعلم أبنيه كنجار وكير. ثم إن السلطان زوجه شقيقتهما فتتج عن الزواج ولد يدعى آدم

مُورقي. ولما جاء الحفال كبير ليحلق رأس ابن اخته آدم مورقي، نذر أن يجعل ابن اخته هذا قيماً على اثني عشر شرتاية (حاكم قبلي) في دارفور^(٣٨). وتحمل الرواية انطباعاً بأن ذلك الإجراء يساير تقليداً فوراً وامتباعاً ومتواصلاً في دارفور.

قد تكون التماثلات الثقافية الواسعة في خارطة انتشارها وتكرارها خلال حقبة رمانية طويلة، وبشيء من المواظبة، خير دليل على وجود دائرة تقليدية مترابطة، ومتجانسة الملامح، ومتوازية في تطورها. وتتمدد هذه على شريحة واسعة من بلاد السودان جنوبي الصحاري الكبرى، في حقبة سادت قبل توغل الأعراب هناك، منذ القرن الرابع عشر الميلادي/ الثامن الهجري. هكذا تتوحد العوائد والأثريات المجموعة من بلاد البجة وأرض النوبة وكُردفان ودارفور وتشاد وبلاد البربر؛ لتعطي اتساقاً ثقافياً استثمره بعض مغامرة الأعراب لصالحهم، أينما تركوا البداوة ولجأوا إلى معايشة الأهليين.

ولهذا يلاحظ أن مواقف الاستعراب والتعريب والأسلمة، بشيء من التعميم، وباستثناء المناطق الجبلية المنيعية، كانت متقاربة في الكثير من تجاربها بين البقاع السودانية عند خط السافانا. لأجل ذلك لا نحاول هنا البحث عن الأصول لتلك العوائد التي أبدت عيناتها تشابهاً قوياً بين بلاد النوبة ودارفور وتشاد وجنوب الصحراء الكبرى بل لا نستطيع كذلك أن نبحت عن حل لرمورها بنظرية انتشارية تعسفية تُحدد فيها اتجاهات معينة لنقل تلك العوائد بين هذه المناطق. ويمكن لنظرية المنبع المختلف والمتواطئ لكل من حالات تلك العوائد المتشابهة أن تحافظ بالمثل على مانقول به من مخالطة وتجانس ترتب تدريجياً على الاحتكاك بين المكونات الثقافية التي حملتها العناصر القادمة باكراً إلى دارفور من الغرب والشمال الشرقي ومن الشرق.

ربما كان مجيء الداجو والميدوب والبرقد إلى دارفور في عصور تسبق مجيء التنجر هو العلة في انعدام الحماس للبناء بالطوب المحروق، وعدم معرفة تقنياته لدى الداجو والميدوب والبرقد. وما يصدق على الطوب المحروق، يصدق أيضاً على الانفتاح التجاري على وادي النيل ومصر وشمال أفريقيا. فالحماس للبناء بالطوب المحروق، والانفتاح التجاري على الخارج، استأثر بهما أولاً في دارفور التنجري، قتل ذلك على حدائق مقدمهم إلى الإقليم. ونحن لا نعرف متى أكثر النوبيون بشمال السودان وادي النيل من بناء القصور في ثغورهم الغربية على هيئة قلاع حصينة برؤوس الجبال. وقد يكون للتهديد البجاوي والقرعاني والزغاوي وأخيراً الأعرابي يد في ذلك الإكثار من البناء بالطوب المحروق كما يشير علماء الآثار إلى تعدد هذه الحصون في العهود المتأخرة لمملكة دنقلا^(٣٩). وتوضح بعض الاكتشافات الأثرية أن جماعات متفرقة من النوبة المسيحيين لجأوا قبل عام ١٣٩٦م ويعده، وهو تاريخ انهيار مملكة دنقلا تحت ضغط العربان، إلى التحصين في مناطق منعزلة، بعيداً عن وادي النيل وبالصحراء الغربية، وبقوا هنالك لبعض الوقت^(٤٠). فلعل التنجري خلال القرون الأولى من بقائهم بشمال دارفور وتشاد كانوا يتبعون هذا الأسلوب في التحصين بموقع منع، والابتعاد عن المغامرة التي تلزمهم بإنزال سلطتهم من القلاع الجبلية الشاهقة لمدّها في السهوب. ولهذا فإن نعوذهم غالباً ما ينتمي على تنظيم العناصر المحلية المتخلفة عنهم، وإخضاعها لترتيبات إدارية تمنح التاجر سوانح طيبة لاستغلالها في الإنتاج وفي التجارة بواسطتهم مع المراكز الحضارية البعيدة التي يعلمون دروبها في مصر وفزان.

عاصمة التاجر بوادي أم شالكوبا في تشاد، كما يصفها قروس (Gross) تتمثل في قلعة برأس جبل، تماماً مثل عين فرح وقصره الشاهق، بجبال فورنتق

في شمال دارفور. ويعلق أوفاهي على هذا المظهر بقوله إن التُّنجر ظلوا على الدوام مقرونين بسلسلة من القصور الشامخة القائمة على رؤوس الجبال، والواقعة في أماكن إستراتيجية، أُجيد اختيارها^(٤١). ولعن أوفاهي يقصد توفر عيون الماء الدائم، كما في عين فَرَح ومن ثم الإمساك بمقاليذ السكان المحليين في حاجاتهم ومقدراتهم الطبيعية. ولا يستبعد أن يؤدي الاتصال التجاري المستمر للتوطين بمصر إلى إتخاذ التُّنجر من تلك القلاع محطات لشبكات تجارية متطورة ومتعاملة مع بعضها البعض. فتجار مملكة علوة المسيحية النيلية كانوا يسافرون إلى مصر منذ القرن الثاني عشر للميلاد بطريقة دورية.^(٤٢)

تأسيس سلطنة الكيرا :

يرجح أوفاهي أن مملكة الكيرا، بطابعها الفُوراوي كانت قد انشقت من سلطنة التُّنجر قبل قرن على الأقل من ولاية سليمان سُولونقا (١٦٥٠ - ١٦٨٠). وقد تمركز الكيراويون بجبل نامي من أقصى شمال جبل مرة في بدايتهم. ثم إنهم، لا مفر، اصطدموا بالمملكة التُّنجرأوية العجور المتحصنة شمالهم، في جبال فُورنتق. وكانت النتيجة خروج الكيراويين متصربين. وكان لابد من اتجاهمهم في التوسع نحو الجنوب في أعالي جبل مرة، والنزول تدريجياً إلى السهوب، للسيطرة عليها^(٤٣). وكل هذه الخطوات تعني تجديداً طراً على العنصر الحاكم لدى التُّنجر، وتغييراً جذرياً في الاهداف البعيدة والقرية، والأساليب المتبعة لدى هذا العنصر المنشق من التُّنجر.

فإذا حاولنا حساب تاريخ تقريبي لذلك الانشقاق، فقد لجده يقع في حوالي عام ١٥٥٠م. وقد يفسر لنا هذا التحديد الارتدواج بين ذكر جلابة (تجار الفُور والتُّنجر، في أخبار القاهريين عن الحركة التجارية السائدة بين برنو

ودار صليح بتشاد عبر دارفور إلى القاهرة في عام ١٦٥٨م^(٤٤). وهكذا فليس هنالك أي تضارب بين مقالات التراث الشفهي عن البيت الهلالي الذي دخل في التُّنجر وتسمى بالجلدة التُّنجراوية (خِيرة / كِيرا) لا عوجاج اللسان^(٤٥) وبين ماتوصل إليه أرفاهي عن انشقاق الكِيرا من التُّنجر ، وتأسيس نواة حكمهم بجبل نامي في جبل مرّة إلى الجنوب من مواطن أخواهم التُّنجر.

ونستطيع أن نخمن حقبة لدخول هذا العنصر الهلالي في البيت التُّنجراوي الحاكم، وقد تقع تلك الحقبة بين أواخر القرن الرابع عشر الميلادي، أي تاريخ وثيقة القلقشندي عن وجود الأعراب بشمال تشاد، وبين منتصف القرن السادس عشر الميلادي، وهو التاريخ التقريبي لانشقاق الكِيراويين عن التُّنجر، وذلك رجوعا إلى تقريبات أرفاهي التي ترى أن سلطنة الكِيرا ربما بدأت قبل قرن من عهد سليمان سُولونقا (أي العربي، بلغة الفور).

ويمكن إيجاد تلميحات عن وصول الأعراب إلى شمال دارفور، وربما على التخصيص أعراب الحلف الهلالي، في هاتين المائتين من السنين إلا الأربعة عقود (١٣٩٠ - ١٥٥٠م). فسجلات الشركات التجارية بالقاهرة في القرن السادس عشر الميلادي أوضحت أن الجَلَابَة (التجار) كانوا يبيعون عام ١٥٦٣م السلاسل والصفائح والروائح وغيرها في (بَر السودان وفَزارة)، ومن هنالك يجلبون الجمال والرقيق والتبر. وتشير دلائل الرحالة والتراث الشفهي إلى أن المقصود بكلمتي (بَر السودان وفَزارة) في ذلك الوقت هي البلاد الواقعة في دارفور الحالية وغربها وربما شطر من شمال كُردفان.^(٤٦)

واصطلاح (بَر السودان) اسم شامل لدارفور وماحولها، يظهر في

الوثائق الدارفورية، وبعضها مؤرخة على عهد السلطان حسين (١٨٣٨ - ١٨٧٣م) وكلها ترجع بهذا الاسم إلى عهد سليمان سُولونقا الذي يعرف بلقب صاحب البر^(٤٧). وربما جاءه اللقب من توسعه، بعيداً عن قمم الجبال، وإخضاعه قبائل السهوب في دارفور لحكم الكيرا^(٤٨). ولعل الإشارة إلى تجارة الجمال في (بر السودان وفزارة) تمثل خير دليل على وفرة الأعراب رعاة الإبل في تلك البقاع من دارفور أيامئذ، واشتراكهم في النهضة التجارية، والعمليات الحربية، وما يصاحبها من استرقاق. ويشتبك هذا المؤدى لدلائلنا الوثائقية، بالدلائل التي جمعناها في الفصلين الثالث والرابع عن حجم الهلالين القادمين إلى بلاد السودان الاوسط، وسط التجمع العطوي الهلباوي الفزاري^(٤٩). ويصحب دعوى أحد رواة الزيادة الفزاريين بانتماء قبيلته إلى بني هلال، وثيقة نسبية تعدد سلاطين الكيرا فتقول إنهم يطلعون جميعاً من أحمد المعقور الذي ينتسب إلى بني هلال^(٥٠). ثم تسند هذا التقارب بين الكيرا الهلالين وفزارة رواية شفهية أوردها محمد بن عمر التونسي في أخبار رحلته إلى ودّاي (دار صليح) ومؤداها هو أن مؤسسي الأمرات المالكة الثلاثة في ودّاي بتشاد، والمُسَبَّعات بكُردفان، والكيرا بدارفور، كلهم يتمون إلى فزارة. ثم تضيف هذه الرواية بأن مؤسس الأسرة الكيراوية، وهو عند الراوي يدعى سليمان، هو الذي أطاح بحكم الشجر في دارفور^(٥١).

لعل الازدهار التجاري الذي تتوفر دلائله في إشارات الجغرافي الإيطالي لونزو دانانيا عن وجود وكيلين تجاريين (لإمبراطور) أورُي وأحدهما في القاهرة، والثاني في برقة^(٥٢) كان ثمرة من نتاج هذا التلاقح بين خبرات العنصر العربي الداخل في الشجر، انطلاقاً من تناهي عالمه المعمور، وبين

التقاليد التجارية ذات الطابع النوبي لدى التُّنجر في رسوخها وقدمها على مداخل مصر. ويجوز أن هذا العنصر العربي قد تزوج في البيت التُّنجرابي الحاكم، تماماً كما فعل المعامرون ذرو المواهب الراقية لدى نزلهم بممالك تفتقر إلى ابتداع ما يطورها حتى تلحق بعصرها التاريخية^(٥٣). وربما كفلت العوائد النُوبية - الفُوراوية الخاصة بتوريث ابن الأخت، أو ابن البنت للسلالة الطالعة من هذا الزواج الهلالي التُّنجرابي حقاً في الولاية والحكم، جرياً على النسق الذي لاحظته ابن خلدون في دُنقلا.

لكن العناصر التُّنجرابية التي تتضارب مصالحها السياسية، مع هذا التجوز في الحق الملكي بانتقاله إلى سلالة أعرايية وافدة، لابد أن تبحث عن وسائل لمقاومة هذا العنصر الغريب الواغل في مصادرة الحقوق التُّنجرابية الراسخة. وتتماً، كما حدث لأولاد السلطان الكيرايي أحمد بكر (١٧٠٠ - ١٧٢٠م) من نزاع بين إسحق الخليفة ابن السلطان تيراب (١٧٥٣ - ١٧٨٦م) وعمه عبدالرحمن الرشيد (١٧٨٨ - ١٨٠٣م)، فإن السلطة التُّنجرابية العجوز بشمال دارفور تعرضت عندئذ، لصراعات أهلية مزقتها تماماً، كلما تطورت الانحيازات القبلية المماثلة لطرفي النزاع، وهما البيت الهلالي الكيرايي، والعشيرة التُّنجرابية العتيقة. وما استقر الأمر للكيراييين برحيلهم إلى ديار الفور بجبل مرة، حتى ولدت الفتنة مرة أخرى بين الكيرا والمُسبعات، وهو الانشقاق الذي هجر فرع المُسبعات من الكيرا شرقاً حتى استقروا حكاماً في كُردفان.^(٥٤)

ويظهر أن المآخذ السياسي للتُّنجر على الكيرا لم تطفئه القرون الطوال. فلا يزال رواة التُّنجر في دارفور، يرمون الكيرا بالرق، استناداً إلى اتهام أهمهم

بأنها خدام. ولعل المقصود هو تبرز الشجر من الكيرا لأنهم دخلاء. ويكون الصحيح في إفادة رواة الشجر السالفة هو القول بأن الكيراوي إذا ادعى أنه شجر اوي فهو كادب. (٥٥)

هكذا يغدر طبيعيا أن ينشق الكيرا منذ حوالي منتصف القرن السادس عشر الميلادي، ويغادروا مواقع أحوالهم بجبال فورنتق في شمال دارفور، ليلحقوا بجبل نامي في السلاسل الشمالية من جبل مرة بوسط الإقليم. وهناك يلقون في فرع الكنجارة الفور مشايخين لهم (٥٦). ولا يستبعد أن يرى الكنجارة، ولعلمهم فرع من الفور تعب من الخضوع لسلطة الشجر، في اندراج الكيرا فيهم دافعا قويا لتجنيد الفروع الفوراوية الأخرى، وهم التموركا والكراريت، وربما المسبعات في أحد الأقوال، لمصالح هذه الأسرة الملكية المنشقة، التي اتخذت من اسم الفور وديارهم ناصرا وملذا. (٥٧)

وهناك احتمال كبير أن يكون للمصالح التجارية التي ظهرت ثمارها في القرن السادس عشر الميلادي يد طولى في تصعيد الصراع بين الشجر والكيرا، ثم إلى تطور الصراع في حقبة عاجلة، ليصبح بين الشجر من جهة والكيرا مع الفور من جهة أخرى. ولهذه الملل، فإن الروايات الشفهية تؤشر إلى متابعة البيت الشجر اوي الحاكم مطاردته لكيرا المنشقين عنهم في معارك تتمدد وتتشعب بهما مكانا وزمانا. وربما بسبب من هذه المطاولة نلاحظ أن شاو دورشيد، آخر سلاطين الشجر عند الرواة، تتوزع مقاعد سلطانه من عين فرح شمالا إلى جبل سي في سلسلة جبال الكاورا، وربما صعدت بعض مائسبت إليه من أماكن إلى طرة عند رأس جبل مرة (٥٨). وقد يكون لقالات التراث الشفهي عن دالي أو دليل بحر ممثلا للأسرة الكيراوية التي مزقت حكم الشجر،

قدر كبير من الصحة. (٥٩)

أما عن تسجيل دآلي هذا للقوانين العُرفية المختارة لحكم سلطنة الكِيرا على الصعيد الإداري، على الرغم من مخالفتها لمعهود الشريعة الإسلامية، فيجب ألا يسبب لفكرتنا عن العروبة والإسلام في دولة الكِيرا الناشئة أي إضطراب، فالعقوبات المنصوص عليها في قانون دآلي ضمن الأمور الجنائية لم تشمل القتل ولا العقوبة البدنية ولا الحبس، وإنما تركزت على الغرامات^(٦٠). ويمكن إيجاد مقارنات لهذه النظم في ممالك المسلمين التاريخية. فبعض أحكام السلطات المسلمة من العصر الأموي حتى العصر العثماني هي أحكام عُرفية سلطانية غير منصوص عليها في المصادر الشرعية، ولم تحرص دائماً على اتباع الإجراءات القضائية. والقضاة غالباً ما يُحصر عملهم في المعاملات والأحوال الشخصية. فإذا عدنا إلى سلطنة الكِيرا يكفيها إسهاماً وتطوراً لنظام الحكم وأساليبه في دارفور، أنها جمعت الأعراف السائدة حول الإدارة، وسجلتها في كتاب دآلي الذي يُفترض أنه ظل متداولاً لديهم، حتى القرن الثامن عشر الميلادي.

تبقى مشكلة الأسماء المتضاربة في قوائم ملوك دارفور. قد نحتاج هنا للمزاوجة بين نظريتي أوفاهي وناختيغال. فأوفاهي يرى أن بعض تلك الأسماء هي ذكريات عن ملوك في دولة التُنجر^(٦١). ويرى ناختيغال أن بعض تلك الأسماء تترادف بين لقب واسم في دلالتها على الشخص نفسه، وأن بعض الأسماء حُشرت في القوائم وهي لم تحكم قط، وأن التسلسل في ترتيب الولايات قد اختل. وقد تُورد أسماء ملوك متزامنين في أسرات متعاصرة ومتصارعة على حقوق السيادة بين التُنجر والكِيرا والمُسبغات^(٦٢). وهذا يعيدنا إلى الملاحظة التي أوردناها في أول هذا القسم عن مكانة كُتاب البلاط

السلطاني، تحت الترغيب والترهيب، في عكس رغبات حكامهم ومنفذيهم من خلال إعادة ترتيب قوائم الملوك^(٦٣). ونستطيع أن نرجح عندئذ كون الأسماء العربية الإسلامية في تلك القوائم هي التي تابعت على حكم سلطنة الكيرا في حقبتها قبل سليمان سُولونقا (١٦٥٠م) أيضاً. إلا أنها أربكت بممارجتها لأفراد مدخولين من الحكام وغير الحكام، ومن المتعاصرين المتنازعين في أسرتي التُّنجر والمُسبعات. وربما طغى بعض ألقاب الملوك، وهي ألقاب يطلقها عليهم شعب أغلبه يومئذ راطن، على أسمائهم العربية، حتى غطت العجمة على الأعلام الإسلامية.

ويغلب على الظن أن انهيار السلطة التُّنجراوية نهية، قد دفعت إلى مقدمة الصراعات السياسية الداخلية نزاعاً مستبطناً بين الكيرا والكننجارة، خاصة الفرع الذي صار اسمه من بعد المُسبعات. ولا يعد أن تدور هذه الخلافات بين الأسرة الكيراوية الحاكمة، والفروع الفُوراوية الطامحة؛ للاستئثار بالحكم لقرن كامل من الزمان، قبل أن يحتاج الأمر لجولة قتالية شاملة، تؤدي إلى تصفية النزاعات في منطقة جبل مرّة وماحولها لصالح الكيرا. وقد استطاع سليمان سُولونقا أن يهزم أسلاف المُسبعات، ويضطرهم لمعادرة المنطقة الوسطى من دارفور، ويتجهون شرقاً إلى كُردفان. ويحتمل كثيراً أن سليمان، بلقبه الذي ينسب إلى العرب، قد استعان بالعربان في هذه المرحلة المتقدمة من الاضطراع على الإقليم، وذلك نسبة لما يرد عن نشأته وسط أخواله العرب الزُربان أو الخُزام المندرجين حالياً في المساليت^(٦٤). وذلك لا يمنع أن الحلف الهلالي القَزاري العَطوي، ظل يسند الكيراويين من منطلق دمهم العربي، وإسلامهم ورفقتهم.

ثم اضطُرَّ سليمان هذا إلى إحباط محاولة أخرى قام بها التُّنجر لاسترداد سلطتهم^(٦٥). ولا بد أن الأعراب قد شدُّوا من أزره كرة أخرى. وتوحي لنا رواية شمهية من التُّنجر، بأن الأسيرة الحاكمة عند الكِيرا، قد حرِّمت على السلاطين منهم تحريماً قاطعاً التزوج بامرأة من التُّنجر، وذلك خوفاً من لجوء التُّنجر إلى استغلال النموذج الكيرايي نفسه في سلب الحكم منهم، ولاستعادة الملك إلى التُّنجر^(٦٦). وهكذا ربما لم يبق أمام ممثل الجماعة التُّنجرية على أيام السلطان الكيرايي محمد الفضل (١٨٠٣ - ١٨٣٨ م) سوى الرمز لاحتزان مجموعته القبلية، من خلال اعتنائه بعمامة سوداء وهي إشارة حزن لحكمهم الزائل^(٦٧).

ويمكن النظر إلى التباعد المتزايد بين التُّنجر والفُور، بعد تأسيس سلطنة الكِيرا، على أنه السبب المباشر في هجرة الفرع الجنوبي من التُّنجر الذين حلوا الآن، وربما منذ عصر مبكر من حكم الكِيرا، بمنطقة جبل حريز، وانغمسوا في الوسط الأعرابي الدائر هناك^(٦٨). وذلك الوضع أدى بهم تدريجياً إلى نتيجتين : الأولى هي الضياع المطلق للغة التُّنجرية النُوبية الأصل، وحتى ضياع لغتي الفُور والزغاوة اللتين عاشروهما في شمال دارفور. وبذلك صار التُّنجر إلى موقف قبلي مماثل لقبائل البرتي والبرقد والقمر وسواهم، ممن تم تعريبهم، واستكمال حصرهم في العربية لتصير لسان رضاغة ولغة وحيدة للتخاطب العام. والثانية : هي أن مخالطة الأعراب في وسط دارفور، زيادة على إمكانية استغلال التُّنجر للدخول بعض بني هلال فيهم استغلالاً (أيديولوجياً) ساق إلى انتحالهم الأصل العربي الهلالي الإسلامي، الذي رأوا فيه سموً وفخراً يرفعونه في وجوه قاهريهم من الكِيرا وأشبايعهم الفُور والشامتين بهم من الرعية. ولعل

هنالك الكثير من التماثل الذي في مقدور الباحثين متابعته بين تجربتي التُّنْجَر في دارفور وفي تشاد على السواء في هذه الجوانب .
ثم كرّس سليمان سُولُنْقا بعد تلك الحروب جهده لضمّ قبائل السهوب إلى إدارته، والعمل على نشر دين الدولة الرسمي (الإسلام)، فاستعان بالأعراب لذلك الغرض تماماً كما فعل عبدالكريم بن يّامي مؤسس مملكة الصليحيين في ودّاي^(٦٩) . فلما كان عام ١٦٦٤م كتب فانسليب عن مملكة في الغرب، يسود فيها اسم الفُور دون سواهم^(٧٠) . وهي معرفة طبيعية من فانسليب الذي يخفى عليه في ذلك التعميم دور الهلاليين الكيِّرا حكاما حتى على الفُور .

في بحث عن تاريخ الأنساب يظل الإسهام الحضاري للحلف الهلالي، النازل ببلاد السودان الأوسط، خارج نطاق هذه الدراسة . ومع ذلك فلن يفاجأ الدارس لتاريخ دارفور بالدور البارز الذي ظل يؤديه العربان في ترسيخ قواعد الدولة الكيِّراوية . فصيبيهم من اتساع العمل التجاري مع الخارج يشهد له توافر القوافل بعد حكم أحمد بكر (١٧٢٠م) في مسارها المنتظم إلى مصر وشمال أفريقيا . وقد تمكّن الحماس للاستعراب والتعريب والأسلمة الشاملة للحياة، بين معظم سكان السلطنة خلال حكم أولاد أحمد بكر والعهود التي تلت في عقبهم . وبذلك انسق في تاريخ دارفور حكم العشيرة الكيِّراوية، على الرغم من انقطاع فترتي التركية والمهدية (١٨٧٦ - ١٨٩٩) حتى انتهت سلطتهم في عام ١٩١٦م .

أنساب حكام الكيرا ما بين النسيان والانتحال

المنبع السلالي والثقافي للرواية الشفهية، هو الذي يحدد في الغالب اتجاهات عزو البطل المؤسس للأسرة الحاكمة العربية الإسلامية، إلى أي شق من تقسيمات الجماعات العربية، مثل بني هلال وبني العباس^(٧١). ونحن لا نملك في هذا القسم، بعد استعراض مزاعم الانتساب القبلي للجعليين العباسيين في عدة مواقع تتابع بين وادي النيل وودّاي في تشاد، إلا أن ننظر بحذر شديد لما يتردد عن الأصل الجعلي للأسرة الكيراوية في دارفور. ثم نحاول التعليل لتلك القالات وانتشارها بإرجاعها إلى نوازعها (الأيديولوجية) القبلية.

في البداية، نجد عند أوفاهي أن هؤلاء الجعليين انتشروا من أراضيهم حول النيل في وقت مبكر، فغطوا المنطقة من الحبشة شرقاً إلى باقري التشادية غرباً. وقد حافظوا حيثما نزلوا على طاقات قوية في الدعوة الإسلامية، وعلى حماس تجاري رفيع^(٧٢). ويرى يوسف فضل أن اكتمال الاستعراب والإسلامة في أعالي بلاد النوبة النيلية، كان مؤشراً واضحاً لانطلاق هجرات جعلية متوالية صوب الغرب. وهؤلاء المهاجرون حيثما حطوا وسط الوثنيين وخفيفي الإسلام، تزوجوا فيهم. وقد نشأت من هذه الأوضاع أسرات عربية إسلامية حاكمة على تلك المناطق^(٧٣).

وبينما لا نجد مانعاً من تصديق هذه النظرية عند تطبيقها علمياً على حالات مثل مملكة تَقْلَى في كُردفان، ودار القمر بأقصى غرب دارفور، ومملكة ودّاي التي أسسها في تشاد عبدالكريم بن يامي، فإن حالة الكيرا تمتنع علمياً على ذلك التطبيق، لأسباب عدة. ولعل أول الموانع هنا هو أن النواة الحاكمة عند الكيرا، لم تكن وثنية في الزمن الذي يتوقع فيه المؤرخون انتشار الجعليين

في ديار الغرب . ويمكن القول بأن الاستعراب والاسلمة في مملكة دُنُقلا سبقت مشيلتها عند التُّنجر بوقت وجيز، حتى لم يلحق الجعليون النائجون عن الاستعراب عند النيل للمشاركة في استعراب وأسلمة البيت التُّنجرأوي الحاكم في دارفور . فالترجيحات التي تواجهنا تشير إلى وجود أسرة عربية الأصل مسلمة في معمة التصادم بين التُّنجر والفُور، ربما في تاريخ يرجع إلى منتصف القرن الخامس عشر الميلادي^(٧٤) . وهذا الوضع يختلف عما جرى في مملكتي تَقْلَى وودّاي، حيث تكاثر الأعراب تدريجياً حول منطقة وثنية عتيقة الإدارة، وأثروا في بعض المحليين حتى صاروا يؤازرون الأعراب على أنهم مسلمون . وظلت سلطة التُّنجر في ودّاي على وثنيتها على الرغم من انحصارها في وسط مسلم، حتى دخل فيها من الجعليين عبدالكريم بن يامي فآثار الأعراب والمسلمين على وثنيتها وأسقطها^(٧٥) . وهكذا لا يخدم اختلاف الظروف نظرية الانتشار الجعلي المتوالي في بلاد السودان الأوسط على إعطاء الروايات القائلة بالأصل الجعلي للكيرا أي وزن معتبر .

لقد نعت أوفاهي مزاعم الأصل العباسي للكيرا بأنه مجرد خيال تعلق به بعض السلاطين الكيراويين المنفتححين على البلاد النيلية مثل علي دينار^(٧٦) . ويجوز أن يكون اسم إدريس جَعْل، الذي تم حشره في عدد من قوائم سلاطين دارفور، هو أقوى القواعد الموظفة لترويج هذا الزعم^(٧٧) . والثابت تاريخياً هو أن إدريس جَعْل هذا، هو فقيه من الجَومعة المندرجين نسباً في الجعليين، وقد أسس أسرة من الفقهاء لا تزال ترابط بمساجد مدافن سلاطين الكيرا، في العاصمة الكيراوية الثانية طُرّة بجبل مرّة . وتشير الوثائق السلطانية إلى أن إدريس جَعْل هذا، جاء إلى دارفور على عهد السلطان موسى بن سليمان

سُولُونَقَا (١٦٨٠-١٧٠٠م)، وبقي وعقبه على وظيفتهم تلك^(٧٨). ثم انضاف إلى هذا التيار الجعلي بين فقهاء السلطنة، محمد عز الدين وأقاربه الجوامعة في أَرَاقَرَفَا وجديد السيل، وذلك على عهد أولاد السلطان أحمد بكر، أي خلال ١٧٢٠ - ١٨٠٣م. وبذلك صار للجعّليين في الأوساط المنفصلة أيدٍ تحشر المعلومات في السجلات الرسمية، وتبذل الترغيب والترهيب لكتاب البلاط السلطاني.

وراد الصراع (الأيديولوجي) إلخاحاً في هذه الفترة، أن سلاطين الكِبراء، وخاصة عقب أحمد بكر، انفتحوا على استقبال العلماء القادمين إليهم من كل صوب. فجاء من قُوتَا جَالُون الفقيه الفُلّاني تَمَرُو، وأهله القُوتَاويون. وقدم من بَرَنُو التشادية الفقيه الطاهر أبوجاموس، فقوى تيار البَرَنُوين بدارفور. ووصل من تونس محمد بن عمر التونسي لاحقاً بأبيه، فقوى التيار المغاربي بالإقليم من (فزانين وشنقيطين). وأتى من مصر الشيخ الأزهري حسين العَمّاري. وكان لابد في هذا التزاحم أن تندفع كل (أيديولوجية) قبلية نحو التأثير على صورة الروابط التي يمكن أن تخلقها، وتبتدع زيادات فيها ؛ لتمتين علاقتها بالبيت الكِبراوي الحاكم.

ويبدو أن التيار الجعلي كان له أنصار من سواهم أيضاً. فالشيخ الطيب محمد بن، الفقيه الفُلّاني الذي عاصر السلطان إبراهيم قرص (١٨٧٣ - ١٨٧٦) وأمّ في مسجده، ثم نُفّي إلى القاهرة مع دخول الأتراك إلى دارفور حتى مات هنالك عام ١٩٠٢م، هذا الفقيه الفُلّاني بذل كل جهده في روايته لنعوم شقير عن تاريخ دارفور، حتى يُلحق الكِبراويين بالجعّليين العباسيين. ويعلق أوفاهي بعجب قائلاً إن حماس هذا الفقيه للنسب الجعلي العباسي كان

متجاوزاً لأشد ما يتمناه الكيرايون من تشريف. (٧٩)

والمعروف أن رواية نعوم شقير، عن الشيخ الطيب محمد بن، أخذت حيزاً مبالغاً فيه لدى المؤرخين (والإثنوغرافيين) الأوائل في المسائل الدارفورية، وذلك نسبة لما في الرواية من إسهاب وتسلسل مقبول. وقد لجم ذلك المظهر لرواية الفقيه الطيب محمد بن في إخفاء عيوب التزييف المتعمد خاصة في أنساب الكيرا. وأحد أظهر مثالب هذه الرواية عن الأصل العباسي للسلطنة الكيراوية، تظهر في الربط الذي يحدته الشيخ، بين الكيرا وسقوط بغداد. فهو يعتقد أن سقوط بغداد في يد المغول، هو الذي أطلق العباسيين في هجرتهم نحو بلاد السودان وأوصلهم إلى دارفور. ونحن نواجه تناقضاً بيناً في هذا الربط. فالاجتياح المغولي لبغداد ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م يسبق بزمن قليل ظهور الأعراب الذين ذكرهم القلقشندي في شمال تشاد عام ٧٩٤هـ، ١٣٩١م. وكان الاستعراب الذي جاء بالجلعليين إلى وادي النيل، قد ظهرت آثاره بشمال السودان في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، كما تقول الروايات الشفهية التي أخذ بها يوسف فضل. (٨٠)

ويفاجأ القارئ بتراجع لافيت في رواية نعوم شقير عن الشيخ الطيب محمد بن فأحدهما، لاندري أيهما، يقرر مرة أخرى بأن عامة أهل دارفور يرجعون في أنسابهم إلى أبي زيد الهلالي^(٨١). وهذا التعميم على بساطته يسند دلائل السالفة حول كثرة الهلاليين وسط الأعراب الذين لحقوا بدارفور. وقد يسند التعميم ذاته التواتر الشفهي الذي يرجع أصل الكيراويين إلى بني هلال. فإما أن الشيخ الطيب محمد بن، هو الذي أدلى بذلك التعميم، انطلاقاً من معاشته وسماعه للروايات الدارفورية عن الهلاليين في الإقليم من عامة وسلاطين، فلم يستطع إلا الاعتراض بما يذهب إليه لرأي العام، خلافاً

للضغوط الجعلية (الأيديولوجية) المؤثرة. وإما أن نعوم شقير هو الذي اضطر إلى إحداث موازنة بين تزييفات الشيخ الطيب التاريخية المقصودة، وبين ما يسمع هو بتواتر أشد عن دور الهلالين في دارفور.

وقد يكفي لتبيان الاضطراب في رواية دي كادلفان ودي بريفير الفرنسيين، نقلاً عن مواطنهما كوينق، ملاحظة أوفاهي بأنهم الثلاثة أو روايتهم يجعلون التتجر علماً دالاً على أحد أواخر سلاطين الداجو في دارفور، وهو خطأ فادح^(٨٢). ولما كان كوينق قد أخذ معلوماته وما يقال عن وثائقه، من مدينة الأبيض عاصمة كردفان عام ١٨٢٤م، فإن إرجاعه نسب أحمد المعقور إلى قريش وبيت عبدالله بن العباس^(٨٣)، يبدو ملائماً مع سيطرة الثقافة الجعلية على كردفان خلال القرن التاسع عشر. فالمسبغات أقارب الكيرا سقطت دولتهم بكردفان عام ١٨٢٠م. ودخل الاتراك كردفان فمنحوا القبائل النيلية دوراً مركزياً في تسيير الشؤون الكردفانية. وفي ذلك الجو فعلت (الأيديولوجية) الجعلية بأصول البيوت الحاكمة في غرب النيل الأبيض ما شاءت.

عند الأثري آركل ظهرت رواية أخرى تقحم النسب العباسي في أصل الكيرا. فقد ذكر له أن أبا زيد الهلالي عبر النيل الأبيض لمهاجمة نوبا كردفان، ومعه أحمد العباسي. وأحمد العباسي هذا أصيب في تلك الحروب فصار (معقوراً). ولهذا بقي مع النوبا الكردفانيين، وأسس حكم السقارنج في ملكة تقلى. ثم عن أحمد العباسي هذا قارة أخرى أن يهاجر، فالتحق بدارفور وتزوج بابنة شاو دور شيد التنجراوي. إن تلفيق أنساب ملوك تقلى لإحقاقهم بالرواية الدارفورية عن أحمد المعقور لا يتعدى هنا نموذج استلاف الجزئية

الشعبية للحكاية، من سياق إقليمي إلى سياق إقليمي مماثل، في كثير من المكونات الثقافية، لكن نقد أوفاهي لهذه الرواية تعطي للتلفيق النسبي الجعلي هنا بعداً عربياً واسع النطاق. فالرواية بشكلها المزدوج هذا، أسندت إلى عالم الأنساب شبه الخيالي، والمدعو محمود السمرقندي^(٨٤). وهو مصدر لم يوثق في علم الأنساب العربية بالسودان.

وتتوالى الروايات الكردفانية الملفقة عن أصل الكيراء، خلال القرن التاسع عشر، وكأنها تسعى جادة لإلغاء حقبة تاريخية امتدت حوالي القرنين، حكم خلالها الكيراويون وأقاربهم المسبغات كُردفان، فرفعوا من شأن العلائق الفزّارية الهلالية العطاوية في الإقليم. ولما كان الأمر لا يزال محصوراً في دور (الأيدولوجيات) القبلية وهي محور الأنساب لصالحها، فإن التريث عند هذه النقطة له جدواه. لقد أشهر الفصلان الثالث والرابع من هذه الدراسة أن كُردفان مشبعة بالعربان، الذين دخلوها مع الانسياح الكبير القادم من الشمال الغربي. ولما كان شرق كُردفان هو المجال الأوحده الذي انتشرت فيه فروع المجموعة الجعليّة، فقد ظلت هذه المجموعة ضيقة النموذ في كُردفان حتى عام ١٨٢٠م. والسبب واضح فالأعراب العطاويون جالوا في جنوب كُردفان، والزيادة ودار حامد الفزّارية والحمر سيطروا على الوسط، وحتى الكبّابيش فيهم من أعراب الموجات القادمة من الغرب قطاع عريض. وإلى هذا الموقف أضيف سيطرة الكيراويين الهلاليين وأقاربهم المسبغات على النفوذ في كُردفان حتى ١٨٢٠م. وهكذا تسنى للمجموعة الجعليّة فرصة لدفع (أيدولوجيتها) القبلية إلى المقدمة، بعد انهيار سلطة المسبغات، فلم يتوانوا في تجنيد الزيوف النسبية لخدمة غرضهم.

الرحالة دسكيراك دي لاتورا أورد عام ١٨٥٥م قصة عن أصل سليمان سُولونقا تلحقه باليديرية، وهي حِالة أخرى من التملق السائد يومئذ في وادي النيل وكُردفان للمجموعة الجعلية. (٨٥)

ثم لم يقف الوضع الجعلي العباسي في كُردفان، فأخذ وزناً في دارفور كما رأينا عند الشيخ الطيب محمددين، وهو يروي لنعموم شقير في نهايات القرن التاسع عشر عن الأصل الجعلي للكيراوين. وتقدمت (الأيديولوجية) الجعلية خطوات أخرى غربي كُردفان مع الفتح الإنجليزي المصري لدارفور عام ١٩١٦م. ويمثل الراوي المحب، لدى الأجهزة الإعلامية والمستنيرة في عاصمة دارفور والفأشر، حالة بارزة. فهذا الراوي وكُد وتربى في وادي النيل لام جعلية وأب برنوي، ثم التحق بالقوة العسكرية التي جُمعت لحملة الفتح عام ١٩١٦م. وكان طبيعياً أن تقوم روايته الظاهرة التحسين والتهذيب لتاريخ دارفور، على فكرة مؤداها هو أن أحمد المعفور ماهو إلا أحمد المعتصم بن عبدالله القائم بأمر الله، من عرب عبس - هكذا - أو العباسيين، وقد جاء إلى دارفور لأجل الدعوة إلى الإسلام. (٨٦)

قد لا نستغرب تكرار هذا التزلف للجعليين بإرجاع أنساب الكيرا إليهم، لكننا، وكما في حالة الشيخ الطيب محمددين ونعموم شقير، نفاجأ، أيضاً بتراجع لافت عند بعض موثوقي الجعليين وأبناء عموماتهم. فالفحل الفكي الطاهر، من أشهر مؤرخي المجموعة الجعلية، يعطي قراءه روايتين عن الأصل الكيراوي، إحداهما : ترجعهم إلى بني هلال والثانية تقول : إنهم عباسيون^(٨٧). ويظهر أن الفحل الفكي الطاهر، كالشيخ الطيب ونعموم شقير، يريد ألا يخرج نفسه بتهمة الانحياز غير العلمي، ويكتفي بإيراد القولين دون

توغل في مجال الترجيحات أو التحريات .

وكان طبيعياً أن يواجه المد العباسي (الأيدولوجي) الذهاب غرباً لتطويق التراث الهلالي للكيرا مداً (أيدولوجياً) كيراوياً يصادمه، ويحاول ضم كُردفان ووادي النيل أيضاً، إلى التراث الكيراوي . فأحد رواة الطريفية الذين اشتهروا خبراء للقوافل، ورؤساء للتجار، في عصر ازدهار سلطنة الكيرا، والطريفية يُعدون فرعاً نيلياً مهاجراً إلى دارفور، يجعل مملكة تَقْلَى بجنوب كُردفان فرقة من الكيرا^(٨٨) . وبهذا يأتينا النقيض الأمثل للرواية التي قدمها آركل عن أحمد العباسي . وتتفشى (الأيدولوجية) القبلية فتصبح (أيدولوجية) إقليمية . لهذا فأهل دارفور يُرجعون اسمى شَنْدي والمتمة على النيل، وهي قلب ديرات الجعليين، إلى أصول قُوراوية^(٨٩) . ولما كان السلطان الكيراوي تيراب بن أحمد بكر (١٨٥٣ - ١٨٨٦م) قد هزم قبائل المجموعة الجعلية عند نهر النيل، وطاردتهم جيشه شمالي مدينة أم درمان، فقد أعطت تلك الواقعة التاريخية، وبقاء الكيراويين في كُردفان لحوالي القرنين، أعطت (للأيدولوجية) الدارفورية مرتكزات وقائمة لتزييف منها ما تصد به حروب التحزب الشعواء .

على ذلك السيل يخبرنا يوسف فضل بأن هولت ينتقد الرواية التي يُرجع أصل القُونج بسنار إلى أحمد المعقور الهلالي في نسخة فينا من مخطوطة كاتب الشونة ويقول : إنها مقحمة ومدسوسة على النص الأصلي^(٩٠) . وربما نستطيع في القسم التالي أن نقدم بعض الدلائل، على أن ذلك الإقحام للهلاليين في أصول القُونج السناريين ليس إلا عملاً (أيدولوجياً) قام به، عن قصد أو دون قصد، كاتب أصله من غرب السودان، حينما تسنى له استنساخ مخطوطة فينا، أو أصلها، من كتاب أحمد بن الحاج القيم على تسجيل الوارد

والصادر في مخازن الدولة المهدية.

ربما يناسب أن نختم هذا القسم بسؤال يعيدنا إلى دائرة الأنساب العربية الكبرى، وهو هل يحتوى الاردواج بين القولين عن الأصل الهلالي، أو العباسي للكيرا على قرائن يمكن تتبعها ؛ لإيجاد علاقة ما بين المجموعتين الهلالية والجعلية في النسب ؟ فقد يظهر أن التقارب بين الهلاليين والجعليين في الوسط الكردي والدارفوري، إن لم يكن تقارباً تفرضه الظروف المعاشية الصرفة، فهو تقارب له جذور، ولكنه يخضع للكثير من التعارض المقتعل. وهذا التعارض المؤجج لا يحدثه في علاقتهما إلا اندراج كل من الجماعتين في حلف سلافي وثقافي متباعد عن الجماعة الأخرى.

فإذا صدقنا أن الجوامعة والجمع والجموعية والجمعاب والجميعاب هم سلالات متقاربة عرقياً، وترجع كلها إلى المجموعة الجعلية، كما لا تبعد ديارها كلها عن النيل كثيراً، فما الذي يجمعهم بيني جامع المرداسيين، الذين كان لهم ذكر طالع في قابس والقيروان، كما يخبرنا درودة وماكمايكل نقلاً عن ابن خلدون^(٩١). ويتردد ماكمايل في القول بعلاقة تجمع الجوامعة الجعليين بيني جامع المرداسيين أكثر من التواطؤ الاسمي، ومع ذلك فيوسف فضل لا ينفي وجود الاحتمال الموحى بقربتهما^(٩٢). وبنو جامع المرداسيين هم من أعقاب الموجة الهلالية في ليبيا.

مرة أخرى لا يجد ماكمايكل علاجاً للتشابه اللافت بين ضوَاب أو ضياب بن غانم في أنساب الجعليين، وبين دياب بن غانم المعروف في السير الهلالية، ويخرج من الموضوع بإحالتهم على نظرية التواطؤ الاسمي^(٩٣) وبعد كل ذلك فإن التفريعات الداخلية للجوامعة، تبدي تكراراً ملحوظاً لاسم

أولاد جامع، حتى أن فرع الرئاسة لدى الجوامعة منهم أيضاً^(٩٤). ويمكن وضع الاحتمال بأن بعض بني جامع الهلالين، قد وصل إلى سودان وادي النيل قادماً من مصر أو المغرب، ثم انساق في المجموعة الجعلية، واندمج فيها وهي بـكُردفان. أما ما يأتي بالمجموعة الجعلية إلى كُردفان بدلاً من النيل، في مراحل ارتباطها، فهو أمر يحدث تطوراً غير هين في تاريخ الجعلين إذا ما تحقق.

الفحل الفكي الطاهر، مؤرخ المجموعة الجعلية، تدله رواياته بأن مجموعتهم القبلية هذي استوطنت أول مجيئها إلى السودان بمنطقة الخيران في بـأرا بشرق كُردفان. ثم إنهم رحفوا باتجاه النيل لعدة أجيال، واتخذوا من جبل العرشكول قاعدة لملكهم. ويزعم الفحل الفكي الطاهر أن أجداد المجموعة الجعلية العظام قبورهم في جبل العرشكول^(٩٥). وهذا قد يعني ثلاثة أشياء، أولاً، هنالك تساؤل حول صحة قدوم الجعلين من الشمال، واستقرارهم حول النيل بداية ثم انتشارهم شرقاً وغرباً. ثانياً، بالنسبة للجوامعة ربما لم يتحركوا من بـأرا في أي اتجاه غير الجنوب والغرب، ولعلمهم لم ينحدروا شمالاً كما فعلت بقية المجموعة الجعلية. ثالثاً، لعل المعاشة المستمرة بين الجوامعة وأهل دارفور خاصة على عهد النفوذ الكبيراي والمُسبعاي في إقليمي كُردفان ودارفور، نابعة من شعور داخلي بوحدة الأصل الهلالي لبني أولاد جامع والهلاليين الكبيرايين.

وبينما لا نجد أثراً ملحوظاً لمعاشة متكيفة بين بعض القبائل المنتسبة إلى المجموعة الجعلية، كالمناصير والفضليين، وقد هاجروا إلى دارفور وحاروا فيها ديرات معلومة، وبين القبائل المستوطنة حواليتهم^(٩٦)، إلا أن بعض صغار القبائل الجعلية الوافدة، كمعرب دُروك وأولاد مَهنا من الجوامعة، عايشوا الفور

وغيرهم من القبائل السودانية الأهلية واندمجوا فيهم . ومن هذا التعايش بين الجوامعة والقبائل المحلية ، نتج نوع من التناسق والانسجام بين الفور والجوامعة (إثنوغرافيا) خاصة في وسط دارفور وكردفان . وقد ألمح الدارسون إلى التطابق بينهما في بعض العادات مثل (عانة الخال) وهو نوع من الامتنان المؤسس ، تجعل الأخت تمنع أخاها أحد أولادها لمساعدته ، والنشوء تحت رعايته^(٩٧) .

هذه الملاحظات الأخيرة في حقل الأنساب قد تخدم مآقلائنا مبكراً عن انتشار المجموعة الجعالية من الشرق وغرباً حتى ودّأي في تشاد ، خاصة بعد اكتمال مراحل الاستعراب والأسلمة ، أي حوالي القرن السادس عشر الميلادي . وبهذا نلاحظ أن التزاع بين (الأيديولوجيتين) العرييتين المتصارعتين في بلاد السودان الشرقي ، من هلالية وعباسية ، لا ينشأ كله من الفراغ . ولعل احتكاكهما يطلع من جذور عميقة للتقارب السلالي والثقافي بينهما . وبذلك يؤدي فهمنا (الميكانيكيات) الصراع (الأيديولوجي) القبلي ، وما يصاحبها من تحريف في الأنساب ، إلى إدراك أفضل لما يمكن استخدامها من ذلك المعترك على أنها حقائق تاريخية تستحق الوثوق بها .

التاريخ الذي في الأسطورة

يقوم هذا القسم على أساس نظري معاكس تماماً لما حاولنا تطبيقه في القسم البادئ به هذا الفصل. فنحن هنا نختبر المادة الأسطورية (Legendary) عن أحمد المعقور بالغبلة والتحليل الذي نستطيعه حتى نصل فيها إلى النواة التاريخية الفريدة وغير المتكررة، تلك النواة التي جمعت حولها خاصية بناء الأسطورة عند الشعوب الدارفورية تحيزات الحميمة، ورؤياها الذاتية للحدث المميز...

هذا القول باحتواء الروايات الشفهية المتضاربة على نواة تاريخية، يتوفر في المناهج الحديثة لدراسة التراث الشفهي عند يان فانسيتا ومدرسته، وقد أخذ به من المؤرخين العاملين في المسائل الدارفورية، حتى قبل ظهور يان فانسيتا، بلقر بول^(٩٨). وانطلاقاً من هذا المنهج فإننا نتحفظ بشدة في الأخذ بمحاولات تفسير نشوء مملكة الكيرا على ضوء أسطورة (الغريب الحكيم) طالما كان ذلك التفسير منضوياً تحت المعالجة التاريخية للمادة. وعلة رفضنا هي أن المؤرخين الذين ضمو أسطورة أحمد المعقور إلى العينات التي أجملوها تحت نعت (الغريب الحكيم) حولوا الرواية إلى مفردة غمطية، وتوقفوا عند حد تأجيل النظر في احتمالات وقائية الحدث الذي أولد الأسطورة. وهكذا رموا على كل تلك الروايات غلالة من الشك التاريخي في وقائعتها، وأحالوا كل القضية على قدرة الإبداع الشعبي على الاستلاف والتلفيق.

ويبدو أن مناقشة هولت للروايات الدائرة حول أصل سلطنة سنار عام ١٩٦٣م، ومقارنتها بروايات الأصول في ممالك دارفور وتقلي الكردفانية، وبني عامر بشرق السودان، كانت المحرك الأساسي لطاير طويل من تعليقات نشوء

الممالك السودانية من خلال أسطورة (الغريب الحكيم)^(٩٩). ولعل ما لم يجد الباحثون دافعاً لنقد هذا التفسير السلبي للتاريخ، خاصة تحت إمساك مدرسة لندن التاريخية بزمام الدراسات السودانية لحقبة من الزمن.

أوفاهي ويوسف فضل تمسكاً مسوياً بحلول هولت لمشكلة تضارب الروايات الشفهية الدارفورية ومثيلاتها حول أبطال ثقافتها، وبذلك لم يذهب إلى تحليل تلك الروايات تحليلاً تفصيلياً وإيجابياً، يقود في النهاية إلى ترجيح مناسب لبعض الاحتمالات، ويستند بقوة إلى ما قبله المناهج التاريخية. وقد أدى هذا الموقف إلى تطبيق آراء هولت حول اتجاهات أبطال ثقافات المناطق السودانية بكل صافي آرائه من تحليل سلبي، يوحي بإنكار الوجود التاريخي للشخصيات الواردة في تلك الروايات. وهكذا تم تأجيل التحليل البنائي لقلات التراث الشفهي بشأن أحمد المعقور عند أوفاهي ويوسف فضل بالقدر الذي نحاول إيضاحه.

يستعرض أوفاهي مستخلصات هولت حول (الغريب الحكيم) في ثلاث نقاط هي: أولاً، أن الحالات التي ناقشها هولت (سنار، دارفور، تقلى الكُردفانية، والناتاب بشرق السودان) كلها تمثل أساطير أصولية، تمثل للعلاقات الثقافية الناشئة، بين مركز حضاري قديم، ومنطقة حزامية لا تزال على بربريتها. ثانياً، هنالك اهتمام في هذه الروايات بمنطقة النيل وسكانها من النوبيين والجعليين على أنها مركز للحضارة، وربما كان ذلك، في رأي هولت، من الذكرى (الفولكلورية) للثقافات السائدة في المنطقة قبل دخول الإسلام. ثالثاً، القول بأن أسرة حاكمة تنشأ من تزوج أحد الغرياء بابنة الملك المحلي ثم خلافته لا يقوم دليلاً تاريخياً على ميلاد دولة، في غياب شواهد أخرى تستند ذلك القول. ويرى هولت أن الموقف الأخير يحتم النظر إلى ذلك بوصفه

موضوعاً (فولكلوريا) وليس حقيقة تاريخية. (١٠٠)

استناداً إلى هذه النقاط يلخص أوفاهي موقفه من أسطورة أحمد المعفور، بإرجاعها مرة إلى منابع حكاية (الغريب الحكيم) ويعلقها على انتشار الأثر الثقافي للمجموعة النوبية الجعلية في دارفور (١٠١). ومرة أخرى يعزو أوفاهي حكاية أحمد المعفور إلى أنها عينة دارفورية لحكاية (الغريب الحكيم) ويعزو لها إلى حاجة محلية في دارفور؛ لخلق وسيلة للتعبير عن العبور بين فترتي الداجو والتُنجر، أو لتفسير التحول من التُنجر إلى القُور. (١٠٢)

ويُجعل يوسف فضل تعليقاته على ما توصل إليه هولت حول حكاية (الغريب الحكيم) في قوله:

" الغريب الحكيم هو وعاء رمزي في (الفولكلور) لانتشار العادات المتحضرة والثقافة الرفيعة... فالأمثلة المذكورة (سنار، دارفور، تَقْلَى، والنَّابَتَاب) كلها تتحدث عن الغريب الحكيم على أنه مسلم أو تذكر أن مقدمه ساق إلى إنشاء دولة مسلمة (١٠٣)..."

هذا الموقف يجعل يوسف فضل يلخص رأيه في أحمد المعفور مرة على أنه بطل ثقافي أعطته الروايات المحلية نسباً صريحاً، ورمزت إليه بالغريب الحكيم ذي الفطنة والرأي السديد، حتى روجه السلطان ابنته وعهد إليه بالملك من إعجاب به (١٠٤). وفي مرة أخرى يلحق يوسف فضل أحمد المعفور بحالات أسطورة (الغريب الحكيم) الذي يهاجر من مركز حضاري متقدم؛ حيث سبقت فيه أطوار الاستعراب والاسلمة، إلى منطقة أقل تحضراً ولم تبدأ فيها الأسلمة والاستعراب بعد. (١٠٥)

ولحد ما فإن النقاش (الفولكلوري) الأدبي لأسطورة أحمد المعفور في إطار عينات (الغريب الحكيم) لم يكن يعنيه السعي لتصحيح أو مساءلة

المؤرخين للممالك السودانية عن اتجاههم لتعليق البت حول تاريخية أحمد المعقور. فالنقاش (الفولكلوري) الأدبي، ويمثله لدينا سيد حامد حريز، ربما بنى استنتاجاته الخاصة بأحمد المعقور انطلاقاً من الاطمئنان إلى أن عمل المؤرخين في هذا الحيز يمثل أساساً يعتمد عليه^(١٠٦). وهكذا توسعت دائرة الموقف السلبي الذي يهمل احتمالات وقائية أسطورة أحمد المعقور نسبة لما تجلبه المناهج الأدبية (الفلكلورية) لنقاش حالات (الغريب الحكيم) من إشارات إلى مهارات الأخيصة الشعبية في خلق الرموز اللاتفة بمقاصدها.^(١٠٧)

يعتمد رفضنا لإجمال أسطورة أحمد المعقور في هذا النمط الثقافي المسمى (الغريب الحكيم) بشكله الحالي في الدراسات السودانية، على مبدأ نظري، يطالب بالحد من تطبيق النمط الثقافي على شخصية يمكن أن توجد لها احتمالات وقائية. وخلاصة هذا المبدأ النظري، هي أن النمط الثقافي المتكرر لا يقبل التطبيق على الشخصيات التاريخية إلا في حالة التعميم الذي يتناسى الفروق الفردية بين البشر وظروفهم ومواقفهم وأقدارهم الذاتية. ويمكن اعتبار هذه الملاحظة سلاحاً ذا حدين. فوائع حياة الزبير باشا رحمة في بحر الغزال، وهو شخصية بارزة في تاريخ السودان القرن التاسع عشر، تتطابق تماماً في حالات التعميم مع أسطورة (الغريب الحكيم) بل ما اشترط المؤرخون لبلاد السودان من رمزيات^(١٠٨). . . ومع ذلك فنحن لا نستطيع معالجة وقائية حياة الزبير باشا رحمة في بحر الغزال إذا ما اقتربنا منها عن طريق نموذج (الغريب الحكيم).

إذن فالاعتماد على الرموز الثقافية بمثابة محركات شعبية لاصطناع أساطير وتكرار أساطير (الغريب الحكيم) في حزام بلاد السودان، كما رأينا في منهج هولت وأرفاهي ويوسف فضل، لا يساعد في رأينا الدراسة التاريخية

للممالك السودانية، في تفرد ظروفها وأقدارها. فطالما لا نعتزف بإمكان وجود نواة تاريخية للأسطورة الأصولية، ولم نبحث جيداً عن هذه النواة على أنها وقائع طُمرت في ركام تضارب الروايات، فإننا سنظل نقول باستلافات متوالية لنمط شائع يسمى (الغريب الحكيم) يدور عبر حزام بلاد السودان ؛ كي يؤدي وظيفة ثقافية شعبية معينة، ودون أن ينبع من وقائع راسخة في الأخبار القديمة والمتلاشية، لحوادث عالقة بالذهن الشعبي لأهل كل منطقة فريدة تأتي لدراستها.

ثم إننا لا نؤيد القول بأن الذهن الشعبي يعمل في جميع الأحوال على نظام استلاف النمط الثقافي وتطويعه بكل تفاصيله. فإخبار العروقي بجنوب دارفور عن أصول عائلة فَرَتاق التي تزعمهم^(١٠٩)، لا تجاري في تفاصيلها أية حالة نعرفها عن (الغريب الحكيم)، من سِنار وثَقلى ودارفور والنَّابَتَاب إلى الزبير باشا رحمة. وهذا لا يمنع أن كل هذه الحالات، بما فيها أخبار أسرة فَرَتاق لدى الفروقي، تقبل بإيجاد مستوى معين للتعميم فيها، والخروج بنمط موحد. وذلك مستطاع عند محاولة بناء تاريخ ثقافي جامع لحالات تطويرية متساربة، في منطقة شبه متجانسة تكوينياً، وتصطدم فيها على مدى تاريخي طويل، ثقافتان رئيستان هما الحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الأفريقية المحلية.

ويبدو أننا نتوصل تدريجياً إلى التمييز بين وضع احتمالات للتاريخ الوقائعي للشخصيات، وبين إجمالاتها في التاريخ الثقافي. ويعني لنا ذلك أن إلحاق رواية أحمد المعقور بأسطورة (الغريب الحكيم) على مستوى التعميم في التاريخ الثقافي لأغبار عليه. ولكننا نفضل ألا يشم ذلك عبر اتجاهات سلبية تشكيكية، تجعل تأجيل البت في الوقائعية لا يستوي إلا على القول بالصنعة

والاستلاف، في كل الروايات الشفهية الأصولية، نواتها ولحمتها.

وبهذا نفضل لعلاج مسألة أحمد المعقور طريقة ناخيتقال، وكذلك نظرية الجاحظ وبعض طرائق أوفاهي ويان فانسينا ومدرسته في اعتماد الدلائل. فناخيتقال يرى أنه ليس من شك على الإطلاق في وجود أحمد المعقور وأهميته في تاريخ دارفور^(١١٠). ولعل ناخيتقال، الذي نزل ضيفاً على سلاطين الكيرا عام ١٨٧٤ لعدة أشهر، واستجوب قطاعات عريضة من الرواة الأهلين، يستند في ذلك الترجيع، على منهج يشبه ماصاغة الجاحظ والمؤرخون العرب وأوفاهي ويان فانسينا عند اعتماد الشواهد. فالجاحظ وهو يلخص برؤيته الأدبية منهج المؤرخين العرب، يقول إن الناس عموماً لا يتفقون على باطل^(١١١). وموافقة هذا المنهج لطريقة يان فانسينا ومدرسته قدمناها في التوطئة المنهجية.

أما أوفاهي، وهو يعالج ضخامة عبء نخل الروايات الأصولية الصحيحة في دارفور من (الأيديولوجيات) القبلية، فتراه في موقعين من دراساته يرجح بعض القضايا على ضوء من اتحاق الروايات الشفهية حولها. الموقع الأول: كان في وضع سليمان سُولونقا عند أواسط القرن السابع عشر الميلادي^(١١٢). وكان الثاني: هو قوله بإجماع الروايات الشفهية الدارفورية على أن الدأجو هم الحكام الأوائل في تاريخ دارفور.^(١١٣) وليس هذا الأخذ بالإجماع الشعبي إلا المفهوم الذي يصعب نصب أعينهم المؤرخون العرب في أخذهم بالتواتر، وهو منهج يستعبرونه من علوم السنة المشرفة، فالذي لا يؤخذ فيه بدليل قاطع يحتاج فيه على ذمة رأي الجماعة.^(١١٤)

والسؤال الذي نأمل أن يقودنا إلى البديل النظري، لإلحاق أحمد المعقور بحكاية (الغريب الحكيم) هو: ما الذي تتفق عليه الروايات الشفهية في دارفور

عن أحمد المعقور ؟ وعند الإجابة نجد أن أفضل مالدينا هو أن نكسر البنيات الطولية للأحداث السردية، في كل النصوص التي بين أيدينا عن أحمد المعقور. ثم نتجه لغريلة تلك الوحدات المتكسرة، حتى يصل إلى القاسم المشترك الأعظم عند غالبية هذه الروايات. ونحن لا نطمح هنا أن نطبق المناهج التي طورتها المدرسة البنائية (Structuralism) بحذافيرها ولكننا نأخذ بأيس السبل من ذلك المنهج، أي بالقدر الذي يتناسب وحجم قضية أحمد المعقور في هذه الدراسة كما لا تغفل ملاءمة مانستلف من ذلك المنهج مع تراثنا في التاريخ العربي والإسلامي.

بإتمام ذلك العمل، ولا نرى معنى لعرض تفاصيله الحساية، قد نخلص إلى أن النواة التاريخية لرواية أحمد المعقور، كما يجمع الرواة منذ ١٧٩٦م إلى اليوم، ويعد أن نترك جانباً قلة من التحريفات البينة، هي الآتي:

رجل من أصراب بني هلال، وربما كان اسمه أحمد، أدى تورطه في مسألة تتضمن امرأة، إلى تعرضه لهجوم ساق إلى قطع عرقوبه، ومن هنا جاء اسمه المعقور. وهذا الرجل هجر جماعته، أو هجرته جماعته، فوصل إلى أيدي جماعة لها علاقة بالسلطة التَّنْجِراوية في شمال دارفور. وقد ساقه وجوده بين الشجر إلى مصاهرتهم. ثم خلقت تلك المصاهرة فيما بعد ظروفا ملائمة ؛ لوصول هذا الرجل أو أحد أخلافه إلى الحكم. (١١٥)

ويمكن اعتبار كل الاختلافات والتضارب الملحوظ، في تفاصيل الروايات الشفهية الدارفورية عن أحمد المعقور، وراء هذه النواة المقترحة للواقعة التاريخية، مجالاً خصياً لمتابعة مهارات الذهن الشعبي في اصطناع المؤشرات الثقافية اللازمة للحوار الجماعي. كما يمكن النظر إلى تلك الاختلافات على شكل تحيزات (أيديولوجية) ركبتها الجماعات القبلية المتنازعة تاريخياً في دارفور

على هياكل مادتهم التاريخية.

كذلك يرتبط بهذه النواة التي توصلنا إليها موضوعان أولهما هو ماقلناه آنفاً عن أن (الأيديولوجية) الكيراوية قد حاولت، عن قصد أو دونما قصد، نقل رواية أحمد المعقور، إلى الأصول السنارية لدولة الفنج. فنسخة فينا من مخطوطة كاتب الشونة نقلت خبراً عزته لنشوء سلطنة مينار، وهو يمثل في عمومها سرداً نصيفاً لرواية أحمد المعقور في دارفور، بعد أن اقتطع منها الناسخ، الجزء الخاص بحادث العرقة والتي أدت إلى تعطيل (المعقور) وتركه في الخلاء حتى وجده أهل شمال دارفور، وأحضره إلى ملكهم. (١١٦)

ويورد الشاطر بصيلي عبد الجليل في مقدمته لتحقيق هذه المخطوطة شرحاً لنوعية الأخطاء اللغوية المقترفة في نسخة فينا. ويقول الشاطر بصيلي: إن الناسخ ظل يضيف تاء التانيث إلى الفعل الدال على الذكر، ويرسم إملاء بعض اللفاظ بما يخالف معناها، وهي دلالات على أن ذلك الناسخ، لم تكن لغته الأصلية هي العربية، وأنه بلا شك كان أعجمياً^(١١٧). وبالنظر إلى تاريخ هذه المخطوطة وعصرها، فإننا نرجح أن أحد الفقهاء القاديين من دارفور أو كردفان، وربما كان من بقايا غزوة السلطان تيراب لكردفان ووادي النيل، أو ربما كان طريداً سياسياً، أو لعله يتكسب بالنسخ في طريقه إلى الحج، نرجح أن واحداً من هؤلاء هو الذي قام بإضافة تلك الجزئية من رواية أحمد المعقور إلى النسب السناري القونجي. وهذا يعيدنا إلى كشف هولت لهذا الإقحام، كما أوضحه يوسف فضل^(١١٨)، وإن لم يحدد احتمالات لمصدر ذلك الإقحام ودوافعه.

والموضوع الثاني هو أننا لا نعرف شيئاً عن شخص آخر (معقور) كان له مكانة في تاريخ شمال أفريقية وبلاد السودان، ويمكن استلاف نموذج عن

الثلاقي بين المسلمين العرب، والافارقة المحليين، ثم عزوه إلى دارفور. ولعل أقرب ما وجدناه إلى النموذج الدارفوري، وإن كان يخالفه في عامة وقائعه، هو خبر أحد ملوك الدولة السعدية ببلاد السوس في المغرب العربي، وكان يدعى أبا العباس الأعرج^(١١٩)، لكن المؤرخين للمغرب العربي كالناصري، لم يوضحوا لنا العلة وراء هذه العاهة، وهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن نجده أساساً للمقارنة بين روايتي الملك السعدي المغربي، وذلك المغامر العربي الهلالي الذي، كما تقول الروايات الدارفورية، لجأ إلى السلطة التُّجراوية بالشمال، وهو في محنة طاحنة.

وتمنحنا ملامح التاريخ الثقافي لحزام بلاد السودان الأوسط شواهد قد تدعم النموذج الذي قدمناه ليكون نواة محتملة لواقعة أحمد المعقور. فهذه البلاد الواقعة جنوب خط الساحل الصحراوي الأفريقي كانت محطة لعدد لا يحصى من الغرباء الحكماء، الذين وردت أسماءهم في الوثائق، والذين لم يسجل لنا حكاياتهم الأخباريون. بعضهم كان من البربر المستعربين، وبعضهم كان من الأعراب، وكان البعض الآخر مسلماً فحسب، إذ لا ندرى أكان عربياً أم مستعرباً. لكن هذه الأنماط الثلاثة من (الغرباء الحكماء) قد تقبل جميعاً تعميمياً يدرجها في ذلك النموذج الثقافي الحضاري، وذلك على الرغم من تاريخيتهم. ولعل التجارة كانت الرغبة الدافعة لتوغلهم في بلاد السودان، سواء أ جاءوا من وادي النيل، أم جاءوا من المغرب العربي عبر الصحارى يقول إي إم لويس عن تأثير هؤلاء التجار المغامرين على الجماعات السودانية التي نزلت عليها:

" وبالرغم من أنهم لم يكونوا عادة من الدعاة النشطين في المجال الديني، فإن عباداتهم الدينية الغامضة كانت تثير انتباهها كثيراً، وكانت معرفتهم

بالثقافة الإسلامية واتصالاتهم التجارية الواسعة المدى تضمني عليهم وعلى الرجال الآتقياء، الذين كانوا يسافرون معهم، بريقاً خاصاً في نظر السكان المحليين. ففي الممالك الوثنية الكبيرة التي أقاموا فيها أقليات صغيرة، تحت حماية الملوك، تبين أن لديهم صفات خاصة يمكن الاستفادة منها". (١٢٠)

إن صورة هذا الرجل التقى الذي يكسب الأهالي بعبادته الخاصة، وسلوكه المفيد، منطبقة لحد بعيد على شخصية تاريخية مثل عبد الكريم بن يامي، الذي تقول الروايات الشفهية بتأسيسه لمملكة ودّاي^(١٢١). ويشير التراث الشفهي بدارفور، لانبهار التّنجّر بممارسات ذلك الغريب أحمد المعقور، ويفهمه المميز لبعض الأمور، وذلك حتى لو تركنا جانباً تنظيمه طعام التّنجّر حسب ساعات معينة، وهو التنظيم الذي اهتم به المؤرخون لدارفور، على هدي مقترحات هولت، رمزاً للعبور الثقافي من البربرية إلى اللائق سلوكياً^(١٢٢). بل إن رواية فون سلاطين عن أحمد المعقور تقدم اقتراحاً إضافياً عن فوائد هذا الغريب، وهو اقتراح في غاية المسيرة لتصورات إي إم لويس عن معالم التاريخ الثقافي لأسلمة بلاد السودان. فتتظيم أحمد المعقور لتناول التّنجّر وجباتهم، في رأي رواية فون سلاطين، كان يعني أن الاصطدامات بين فئات الحاشية السلطانية وعساكرهم، وبين الذين صادف حضورهم خروج الطعام فأجهزوا عليه ومن بقوا على خواتمهم؛ لأنهم لم يكونوا هنالك في الوقت المناسب، قد انتهت بمجيء أحمد المعقور. وهذا السلم الذي يجلبه ذلك الغريب إلى البلاط السلطاني، يريح السلطان ويدفعه نحو مزيد من الاعتماد عليه، ومن ثم رفع شأنه في إدارة شؤون القصر^(١٢٣). وذلك يعني جعله على الجيش وعلى المستودعات وغيرها، كلما ظهرت حكمته، حتى يتزوج بنت السلطان أو أخته، ويقضي أقارب السلطان ومساعديه.

وهناك البعد الغيبي في منظور كل الأديان عن التجربة الكونية، وعلاقتها بالدخول إلى الحياة، والرغبة البقاء، والاضطرار للخروج من الحياة. ويقترح إي إم لويس مكانة للرجل الذي يمكن أن نسميه عند التعميم (غريباً حكيماً)، خاصة في حزام بلاد السودان، فيصفه كالآتي:

“ فإننا يجب ألا ننسى أن العقائد الأخروية الأوسع، التي يقدمها الإسلام، إنما تمثل تحولاً جذرياً عن العقائد التقليدية. فالاعتقاد بحياة ينال فيها الإنسان الثواب والعقاب على أعماله التي ارتكبها في الحياة غريب بصورة عامة على الأديان الأفريقية التقليدية. ودخول هذا الاعتقاد مع الإسلام يعطي أساساً جديداً لتقويم الأخلاق، ويشكل مصدراً لكل من الاستسلام المستكين، والسعي المناضل من أجل تحقيق رسالة.” (١٢٤)

هذا مكان جديد (للغريب الحكيم) ربما لم يخطر ببال هولت ولا تلاميذه من المؤرخين لبلاد السودان الشرقي والأوسط. فالتناس كما يقال على دين ملوكهم. وقد يسلم زعماء القوم لحاجتهم إلى شعور بأن مغادرتهم للعالم ليست بالضرورة تقود إلى ظلام تام، وأنهم يمكن أن يستعوضوا عنها بحياة أرحب. وعندئذ فالعامة يتبعون غالباً رأي كبرائهم ويتتشر بينهم الإيمان. ولعل في إشارة الكثير من رواة دارفور إلى الجانب الدعوى من عمل أحمد المعقور، الكثير من الصواب. ولنضرب مثلاً بما وصل إلى أسماع أبي العباس أحمد بن سعيد بن عبدالواحد الشماخي (ت ٩٢٨هـ / ١٥٢٢م)، كما يحدثنا محمود إسماعيل: فقد وصلت للشماخي رواية عن سبب اعتناق أحد ملوك الزغاوة للإسلام في عهده، وتم ذلك على يد شيخ رحالة أو مهاجر من جبل نفوسة في ليبيا. وتتوازي تفاصيل الرواية تماماً مع استقرارات إي إم لويس السالفة عن الأثر الروحاني للإسلام في بلاد السودان، تقول الرواية إن:

" أبا يحيى النفوسي سافر إلى بلاد السودان، فألقى ملكهم ناحل الجسم ضعيف القوى، فقال له: ما بك؟ قال: خوف الموت. قال فأخبرته عن الله وصفاته سبحانه، والجنة والنار والحساب، وما أعدّ الله للمطيع والعاصي، فكذبني وقال: لو صبح عندك ما تقول لما بلغت إلينا تطلب الدنيا. فما رلت أذكر نعم الله وآلاءه حتى أسلم وحسن إسلامه". (١٢٥)

الدعاة للإسلام في كل زمان ومكان كانوا، غالباً، يرغبون الناس في دينهم من هذا السبيل. ولهذا قد لا نستغرب إذا ما تصوّرنا أن معاناة الوثنيين الدارفوريين مع مقترحات أحمد المعقور بإخضاعهم للتختان بعد إسلامهم، كما تذكر عدة روايات قدم لنا إحداها دسكيراك دي لاتورا^(١٢٦)، لا تمثل إلا جانباً واحداً من هذا التحول النفسي الشامل للأمم السودانية الداخلة في الاعتقادات والشعائر والمعاملات الإسلامية. ويجد قولنا بالتكاثر الأعرابي في شمال تشاد ودارفور منذ القرن الرابع عشر الميلادي إبطاءه المناسب في تكامل الدعوة للإسلام من جانب التجار والمغامرين والمفوضين من قبائلهم ونحوهم وكذلك من جانب وزن السكان الأعراب وتأثيرهم في تلك الأجزاء التي حلوا بها وسط السودانيّين الأهلين. هذا إلى جانب مكانهم الحربي في توطيد سلطان الحكام المستعربين، وأثرهم التجاري في ربط جميع مصالح المملكة حيث يحلون بالعالم المعمور. يعبر إي إم لويس عن هذا النموذج وفاعليته في سرعة الأسلمة بقوله:

" فحيثما كان تدفق الهجرات القبلية يتطابق مع مسار انتشار الإسلام من خلال التجارة، كان هذا التطابق يدعم انتشار الإسلام". (١٢٧)

هذا الوضع قد يجعل انتظار دارفور لمجيء الإسلام من الشرق، بعد استكمال الاستعراب والأسلمة في وادي النيل، فانطلاق الجماعات الجعالية

بمهاراتهم التجارية، وحماسهم الدعوي نحو الغرب، يبدو تجاوراً وقلباً رمزياً للأحداث. والأجدر بنا هو أن نعطي للطريق الصحراوي مكانه المميز في أسلمة واستعراب وتعريب مناطق بلاد السودان الوسطى، بدلاً من حصر تدفق التيار الحضاري الإسلامي إلى غرب السودان وتشاد، على طريقي نهر النيل والحبشة. كذلك لا يوجد تبرير في رأينا لبعض ملاحظات أوفاهي حول أسلمة دارفور. فهو مثلاً يتحفظ على القول بانتشار الإسلام في الإقليم على عهد سليمان سُولُونقا، ويعلل لتحفظه ببقاء المخلفات غير الإسلامية حتى في بعض طقوس تنصيب سلاطين الكيرا لعقود طوال^(١٢٨). ولا ندري لماذا لا يوافق أوفاهي، وهو المتبحر في الأوضاع التاريخية لدارفور، على أن دوافع محافظة مؤسسات البلاط على تلك الطقوس غير الإسلامية ماهي إلا مثل دوافع الجماعات العرقية التي تمسكت، كما يروي ماكمايكل، بشعائرها غير الإسلامية حتى القرن العشرين^(١٢٩). فغالبية الناس في القبائل والمؤسسات السلطانية قد تخصص من الممارسات غير الإسلامية، لكن قلة من الحفظة للتراث السري (Esoteric) لا ينقضون بتاً. ومن الجائز تعميم هذه الازدواجية على أحكامنا التاريخية.

ستطيع أن تتفق مع أوفاهي على أن إكمال عملية الأسلمة في الدولة وسط غالبية السكان المحليين، على الرغم من وجود الجيوب السرية غير الإسلامية، قد تم تدريجياً منذ عهد سليمان سُولُونقا، وربما استمر حتى القرن التاسع عشر. وقد أدى الفقهاء والعلماء من وادي النيل، ومن الغرب حتى شَنْقِيط وفُوتاجالون، ومن المغرب العربي، عملاً بارزاً في هذه العملية المتواصلة، من تحسين درجة الإسلام^(١٣٠). ونستطيع أن نختم بأن قبائل التجمع الهلالي الوافدة على بلاد السودان، وربما منذ القرن الرابع عشر الميلادي، أدت

عملاً هاماً في أسلمة المنطقة واستعريبها وتعريبها. ومنذ حوالي القرن السادس عشر الميلادي، دخلت كثير من فئات الهلاليين في القبائل المحلية، وارتفعت فيها حتى أسست أسرة حاكمة رئيسة في تاريخ دارفور، هي الأسرة الكيرايوية. وقد قدمت تلك الدولة عملاً هاماً في ربط دارفور وكُردفان بالعالم الإسلامي العربي خلال القرون التي تلت القرن السادس عشر الميلادي. وقد أظهرنا فيما تقدم عدم اشتغال هذا البحث الخاص بالتاريخ للأنسب باستقصاء المكان الحضاري لأعراب الحلف الهلالي، في أوطانهم المنداحة على الدوام جنوبي الصحاري الأفريقية الكبرى في تشاد ودارفور وكُردفان، ومعايشتهم للأفارقة المحليين، بالشكل الذي يجعل وجودهم عملية مستمرة، من كيمياء الاستعراب والتعريب والأسلمة. وسيظل ذلك للمقام الحضاري العريض، موضوعاً علمياً آخر، ينتظر بحثاً يعد القائمين عليه بالعطاء الوافر.

هوامش الفصل السادس

- (١) ناخيتقال: ١٩٧١: ج ٤: ٢٧٧ - ٢٧٨.
- (٢) كنيسون: ١٩٧١: ١٨٩.
- (٣) أوفاهي: ١٩٧٣: ٣٥، ومحمد إبراهيم أبو سليم: ١٩٧٥: ١٦٢.
- (٤) أوفاهي: ١٩٧٢: ٩.
- (٥) السابق: ٤٨.
- (٦) السابق: ٧٩.
- (٧) السابق: ٨.
- (٨) السابق: ٤٩.
- (٩) هايكوك: ١٩٧١: ٢٦.
- (١٠) أوفاهي: ١٩٨١: ٧ و ١٤.
- (١١) أوفاهي: ١٩٧٢: ٤٥ - ٥٧ و ٩٠.
- (١٢) بلقربول: ١٩٥٥: ١٤.
- (١٣) راجع في الفصل الخامس «السلطة التُّجراوية»، ص ٢٠٥.
- (١٤) علي عمر رزق. ١٩٧٩/٦/١. ويخبرنا هذا الراوي أن قبيلة بني حسين عندما جاءت إلى منطقة جبل العُطاش بشمال غرب جبل مرة، كان التُّجْر هم الحُكام بدارفور. وكان الميما حينئذ يسيطرون على جبل العُطاش ومحوله، حتى أجلاهم عنه بنوحسين.
- (١٥) محمد آدم عبد الجليل التُّجراوي. ١٩٧٩/٧/١٥.
- (١٦) حسن إمام حسن وأوفاهي. ١٩٧٠: ١٥٢ - ١٥٤.
- (١٧) أوفاهي: ١٩٨٠: ٧٢ - ٧٣، وماكمايكل: ١٩٦٧: ب: ١: ٩٤ - ٩٧.
- (١٨) أوفاهي: ١٩٨٠: ١٦٩: ٢٠.

- (١٩) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٩٧، وأوقاهي: ١٩٧٤: ١٠٩.
- (٢٠) أوقاهي: ١٩٧٢: ٣٠.
- (٢١) حسن إمام حسن وأوقاهي: ١٩٧٠: ١٥٢.
- (٢٢) أوقاهي: ١٩٧٢: ٣٠.
- (٢٣) يوسف فضل: ١٩٧٢: ٨١.
- (٢٤) إبراهيم محمود يلوماي: ١٩٧٩/٦/٢٣.
- (٢٥) محمد آدم عبدالحلِيل التُّنْجِراوي ١٩٧٩/٧/١٥، محمد آدم أبوتشيكة التُّنْجِراوي، مشافهة ١٩٨١/٢/٢٢، وآدم أحمدني محمد الثوراي عن موسى آدم عبدالحلِيل وعبدالله آدم خاطر ١٩٧٩: ٩ - ١.
- (٢٦) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ١٢٦.
- (٢٧) السابق: ١٢٧ - ١٢٨.
- (٢٨) السابق: ١٢٧ هـ ١، وشيني: ١٩٧١: ٤٨.
- (٢٩) شيني: ١٩٧١: ٤٩، وأوقاهي ١٩٨١: ١١.
- (٣٠) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٩٥.
- (٣١) هايكوك: ١٩٧١: ٤١ هـ ١٣.
- (٣٢) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٩٦ هـ ٣.
- (٣٣) أوقاهي: ١٩٨٠: ٢٢.
- (٣٤) أبو صالح الأرمني لي تحقيق مسعد: ١٩٧٢: ١٤٤.
- (٣٥) ابن خلدون في السابق: ٢٨٠.
- (٣٦) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٩٢ هـ ٢.
- (٣٧) السابق: ١٧٨ هـ ٣.
- (٣٨) كوك وبيشون. ١٩٣٩. ١٩٩ والشرتاي هو ملك فرعي على قبيلة يمنحها السلطان حدوداً واسعة،

وهو لقب خاص بللسترين كالقور والبرقد والميما واليقو والميلوب

(٣٩) شيني: ١٩٧١: ٤٥.

(٤٠) غاني: ١٩٨٧: ١٢٩، ١٤٥-١٤٦ و ١٩٠-١٩١.

(٤١) أوفاهي: ١٩٨١: ١٢-١٣، ويلفر بول: ١٩٥٥: ١١.

(٤٢) أوفاهي: ١٩٨١: ١٦، وفاتيبي: ١٩٧٨: ١١٧.

(٤٣) أوفاهي: ١٩٧٢: ٩٠، وأوفاهي: ١٩٨٠: ١.

(٤٤) راجع لي الفصل الخامس «السلطة التشرافية»، ص ٢٠٥.

(٤٥) أحمد آدم الكنانسي في أوفاهي. ١٩٧٢. ٦٩، والسومسي ضو البيت وأدم أحمدادي محمد عن

موسى آدم عبد الجليل وعبد الله آدم خاطر: ١٩٧٧: ٧-١، وعلي حمر روق: ١٩٧٩/٦/١،

وعلي جاد الله عيسى: ١٩٧٩/٦/٢٨، ومحمد آدم عبد الجليل: ١٩٧٩/٧/١٥.

(٤٦) أوفاهي: ١٩٨١: ١١. والتراث الشفهي الخاص بقبائل المجموعة الفزارية تجعل ديرات لمرارة

خلال القرن السادس عشر الميلادي في دارفور دون كردفان. لهم يقولون إن جدهم حامد الحوين

جاء إلى شمال دارفور قبل ١١ إلى ١٣ جيلاً قبل عام ١٩٢٢ (أي أن لهم ٣٦٠ عاماً) مما يعني

عام ١٥٦٢م وهو التاريخ التقريبي لاستيطان فزارية في دارفور. وذلك تقدير ينقص عاماً واحداً فقط

عما يجب في سجلات الشركات التجارية بالقاهرة عن (بر السودان وفزارية) عام ١٥٦٣م. هذا

وقد انحدرت دار حامد للفرقة من فزارية، ومعهم أقاربهم الحمر، حسب أقوال الرواة، إلى كردفان

في أوائل القرن الثامن عشر الميلادي، ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٢٥٦-٢٥٨. وبقي يندارلور

القطاع الأكبر من فزارية وهم الزيادة والمعالية وبو جزار والجليدات وفروع أصغر.

(٤٧) محمد آدم عبد الجليل، وثيقة مقروءة في إفادته: ١٩٧٩/٧/١٥.

(٤٨) نعوم شقير: ١٩٦٧: ٤٤٤-٤٤٥.

(٤٩) راجع الفصل «الهلالية من الأصل إلى الفروع»، ص ١٦٣.

(٥٠) علي جاد الله عيسى الزيايدي، وثيقة مقروءة في إفادته: ١٩٧٩/٦/٢٨.

٥١) أوفاهي: ١٩٧٢: ٢٦، هـ ٦ .

٥٢) أوفاهي: ١٩٨١: ١ - ١١ .

٥٣) في دارفور وحدهما تزوج الفقيه البرناوي الطاهر أسرجاموس النازل بمنواش الميرم (الأميرة) فطسة بنت السلطان تيرات (١٧٥٢ - ١٧٨٥ م). ونور الأنصاري من المهاجرين المستوطنين بالمركز التجاري في كربي - وهو محطة الوصول والمعادرة للقوافل الذهبية إلى مصر وشمال إفريقيا غرباً وشرقاً - تزوج بابتة السلطان عبدالرحمن الرشيد (١٧٨٥-١٨٠٣ م) أوفاهي: ١٩٨٠: ٤٣ .

٥٤) أوفاهي: ١٩٧٤: ١٢٠ .

٥٥) محمد آدم عبدالجليل التنجراوي وابنه آدم: ١٩٧٩/٧/١٥ .

٥٦) ناخيتقال: ١٩٧١: ج ٤: ٢٧٦ .

٥٧) السئوسي ضو البيت الكيراوي عند موسى آدم عبدالجليل وعبدالله آدم غاطر: ١٩٧٧: ٧ - ٩ .

٥٨) السابق. وناخيتقال: ١٩٧١: ج ٤: ٢٧٥ - ٢٧٦ .

٥٩) ناخيتقال: ١٩٧١: ج ٤: ٢٧٦ . ويقول بعض الرواة إن شاور دورشيد قد هرب على فرس أبيض

بعد هزيمته فلم يره أحد من بعد، ناخيتقال، أعلاه . وفي قول آخر إنه هرب إلى دار البديات،

ماكمايكل: ١٩٦٧ ب. ج ١، ١٢٣ . وفي قول ثالث إنه هرب على ظهر ثيتل، بلفريول.

١٩٥٥: ٩، تماماً كما يقال عن آخر ملوك الداجو بشارفور، أحمد تاج الدين سليمان الداجوي

١٩٧٩/٦/١١ . وفي ردأي بشاد يقولون عن آخر ملوك التجر الوثني حينما هزمه عبدالكريم بن

يامي إنه هرب على فرس فلم يره أحد بعد ذلك، عبدالله مهاجر أبو الصلحايي: ١٩٧٩/٦/١٣ .

ولعل هذا النوع من الروايات المفرطة في الابتساع ليست إلا ستوراً سياسية نابعة من رغبة الأسرة

الحاكمة وبطانتها السرية، في إخفاء احتمال يتم لأهم أفراد عشيرة يريدون تغيير تسلسلها. وهذا

النموذج شائع في التراث الإسلامي. فالإمام الشيعي الثاني عشر محمد المهدي غيب في سرداب

بدار أبيه في سامراء منذ ٢٥٦هـ / ٨٦٩ م ولم يظهر إلى الآن. والحاكم بأمر الله خرج يتجول في

صحراء المقطم ولم يعد فاعتقد النور أنه ارتفع إلى السماء. والمرجع تاريخياً أن ذلك ليس إلا

مناورة ، لإخفاء حقيقة تورط أخته وربما غيرها من نساء القصر في اغتياله، أحمد محمد أحمد جلي: ١٩٨٦: ١٢٠ و ٢٦٧. والدليل على هذا القياس في حالة الكبراء ومقتل شاور دور شيد هو أن المعركة الفاصلة التي اختص بها شاور هذا كانت ليلية وصيلة القرابة بين دالي وشاور دورشيد متوفرة في الروايات الذاهبة إلى أنهما أحوان غير شقيقين، ناختيغال: ١٩٧١: ج ٤: ٢٧٦. وقد تكرر عند الكيرانيين هذا النمط من الاعتقال الليلي الأسري عام ١٨٩٣ حينما أغلق بالأسرار مقتل سلطان الظل أبي الخيرات، ثم عُن بعدده سلطان آخر في السر هو علي دينار بن زكريا.

٦٠) ناختيغال: ١٩٧١: ج ٤: ٢٧٧، ونجوم شقير: ١٩٦٧: ٤٧٣ - ٤٧٤.

٦١) أوقاهي: ١٩٧٢: ٩٠.

٦٢) ناختيغال: ١٩٧١: ج ٤: ٢٧٧ - ٢٧٨.

٦٣) راجع أول هذا الفصل «على أعتاب سلطنة الكبراء»، ص ٢٢٦.

٦٤) ناختيغال: ١٩٧١: ج ٤: ٢٧٨، وماكمايكل: ١٩٦٧: ب. ج ١: ٨٧. وبينما تتفق الروايات على أن لقب سليمان سولونقا جاء من لونه الأحمر (الأبيض)، أو إسلامه، أو من هرويته من جهة أمه أو أبيه أو معاً فإن أوقاهي لا يجد مانعاً في الاعتراف بأنه كان نصف عربي (هجين)، أوقاهي: ١٩٧٢: ٩٨.

٦٥) يوسف فضل: ١٩٧٢: ٨٦، وخليل محمد عساكر مع مصطفى محمد مسعود في تحقيقهم للتونسي: ١٩٦٥: هـ ٨٤ منقولة من ٨٣. أما عن الحاجة أحياناً للانتصار مرتين على العدو لأجل تثبيت الحكم، فيقول التراث الشفهي بوادي النيل إن الأعراب للتحالفة لإسقاط مملكة علوة النصرانية اضطروا لتحريب علوة مرتين قبل تأسيس سلطنة سنار ومشيخة العبدلاب، الفحل الفكي الطاهر: ١٩٧٦: ٢١ - ٢٢.

٦٦) محمد آدم عبد الجليل التُّجراوي: ١٩٧٩/٧/١٥.

٦٧) محمد بن عمر التونسي: ١٩٦٥: ١٣٨.

٦٨) يعيش بوسط دارفور، وشرقي كتلة جبل مرة على سهل دملبي يتوسطه جبل حريز حيث تجمع

- التنجر، أهراب قليون من أولاد يس، وبعض بني هلبا، وعرب بشير، وعرب العلاونة، وعرب دروك، وبعض المسيية، ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٢٢٤ و ٢٨٧ - ٣٠٠.
- (٦٩) نعوم شقير: ١٩٦٧: ٤٤٥، أوفامي: ١٩٨١: ٧ - ٨، وهيدالله مهاجر أبو الصالحايي: ١٩٧٩/٦/١٣.
- (٧٠) راجع الفصل الخامس: «السلطة التنجراوية»، ص ٢٠٥.
- (٧١) أوفامي: ١٩٨١: ٦.
- (٧٢) السابق: ١٤.
- (٧٣) يوسف فضل: ١٩٧٣: ١٥٤.
- (٧٤) راجع في هذا الفصل «على أعتاب سلطنة الكير»، ص ٢٢٦.
- (٧٥) أوفامي: ١٩٨١: ١٥ - ١٦.
- (٧٦) أوفامي: ١٩٨٠: ١٥.
- (٧٧) راجع قوائم سلاطين الكيرا عند أوفامي: ١٩٨٢: ٨٣ - ٨٩ وأوفامي: ١٩٨٣: ٣٥ هـ ٧.
- (٧٨) أوفامي / ١٩٧١: ٩١.
- (٧٩) أوفامي: ١٩٨٠: ١٧٩، هـ ٣٦ وهو يسميه محمد الطيب، بينما اسمه عند محقق التونسي محمد بن، ونعوم شقير يسميه الشيخ الطيب، ويورد له صورة فتوغرافية. وكان هذا الإمام ضمن حاشية السلطان إبراهيم قرص الذي قتله الزبير باشا عام ١٨٧٥م بمناوشة ونفي مع حاشية السلطان القليل إلى مصر حتى توفي هنالك عام ١٩٠٢. انظر، نعوم شقير: ٤٦٧ و ٤٦٩.
- (٨٠) يوسف فضل: ١٩٧٣: ١٤٧.
- (٨١) نعوم شقير: ١٩٦٧: ٤٤٣.
- (٨٢) أوفامي: ١٩٨١: ٥، وأوفامي: ١٩٧٣: ٣٢ - ٣٤.
- (٨٣) أوفامي: ١٩٧٣: ٣٣ - ٣٤.
- (٨٤) أوفامي: ١٩٨١: ٥، وانظر عن السمرقندي يوسف فضل: ١٩٧٥: ٢٥. ٨٥) أوفامي: ١٩٧٢:

- (٨٦) فضل موسى عند آدم الزين: ١٩٧٠: ١٢ - ١٨.
- (٨٧) الفحل الفكي الطاهر ١٩٧٦: ١٢
- (٨٨) إبراهيم محمود بلرماني. ١٩٧٩/٦/٢٣.
- (٨٩) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب. ج: ١: ٩٤، هـ: ١.
- (٩٠) يوسف فضل: ١٩٦٥: ٢٩، وانظر، أحمد بن الحاج أباعلي: ١٩٦١: ٦ - ٧ هـ: ٨.
- (٩١) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج: ١: ٢٢٣، ومحمد عزة دروزة: ١٩٦٠: ج ٣: ٣٥٢ و ٤٣٤.
- (٩٢) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج: ١: ٢٢٣، ويوسف فضل: ١٩٧٣: ١٥٤.
- (٩٣) ماكمايكل، السابق. ٢٣١ - ٢٣٢.
- (٩٤) السابق. ٢٢٥ - ٢٢٨.
- (٩٥) الفحل الفكي الطاهر: ١٩٧٦: ١٦ - ١٨.
- (٩٦) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج: ١: ٢٠٩.
- (٩٧) السابق: ٢٢٣ - ٢٢٥ و ١٠٣.
- (٩٨) يان فانسينا: ١٩٦٥: ٨ و ١١، ويلقربول: ١٩٥٥: ١١.
- (٩٩) هولت: ١٩٦٣. ٣٩ - ٥٥.
- (١٠٠) أوفامي: ١٩٧٢: ٧٣.
- (١٠١) أوفامي: ١٩٧٤: ١١٥.
- (١٠٢) أوفامي: ١٩٨١: ٤.
- (١٠٣) يوسف فضل: ١٩٦٥: ٣٢.
- (١٠٤) يوسف فضل: ١٩٧٢: ٨٢.
- (١٠٥) يوسف فضل: ١٩٧٣: ١٥٤.
- (١٠٦) سيد حامد حريز: ١٩٧٧: ١ - ١٣.

- (١٠٧) السابق: نفسه ١٠ - ١٣
- (١٠٨) نعوم شقير: ١٩٦٧: ٥٦٨ - ٥٧٩.
- (١٠٩) ساتاندريا: ١٩٥٣: ٧٣٩ - ٧٤٩.
- (١١٠) ماختيقال. ١٩٧١: ج ٤. ١٩٧٥.
- (١١١) راجع التوطئة المنهجية.
- (١١٢) أرفاهي: ١٩٧٢: ٩٤.
- (١١٣) أرفاهي: ١٩٨١: ٤.
- (١١٤) راجع التوطئة المنهجية.
- (١١٥) هذا هو القاسم المشترك لروايات أحمد المعقور كما تتوفر لدى كادلفان وبريفير عن أرفاهي.
- ١٩٧٢: ٦١، فون سلاطين عن أرفاهي السابق: ٦٦، أحمد آدم الكنائي عن أرفاهي السابق:
- ٦٩، الشيخ الطيب عن نعوم شقير: ١٩٦٧: ٤٤١ - ٤٤٣، حامد جبر البشار السبعاني عن
- ماكمايكل. ١٩٦٧. ٢٣١، مير محمد الفراحي عند ماكمايكل: السابق ٢٣١ - ٢٣٣، مكي
- حبيب المسيري عن ماكمايكل السابق: ٢٣٤، بلفريول: ١٩٥٥: ١١ أوراق آركل عن أرفاهي:
- ١٩٨١: ٥، فضل موسى البرناوي عن آدم الزين: ١٩٧٠: ١٢ - ١٨، السنوسي ضو البيت
- الكيراي، إسحق إمام حسن، وأدم أحمداي محمد عن موسى آدم عبد الجليل، وعبد الله آدم
- خاطر: ١٩٧٧. ٧ - ١٠، علي عمر رزق الحسيني: ١٩٧٩/٦/١، محمد عبد الله طوير التعلي:
- ١٩٧٩/٦/٨، علي سعيد تكتة الهباني: ١٩٧٩/٦/٢٣، إبراهيم محمود بلوماني الطريقي:
- ١٩٧٩/٦/٢٣، عبد الرحمن مهدي البرناوي. ١٩٧٩/٦/١٣، عبد الحميد موسى مادي الرزيقي:
- ١٩٧٩/٦/١٧، الدود مهدي المهري. ١٩٧٩/٧/٤، محمد آدم عبد الجليل التنجراوي.
- ١٩٧٩/٧/١٥. ونحن نميل إلى النظر لوجود (الموتيف) التصنيفي الفولكلوري (رقم ك ٢١١١)
- الذي ذكره حريز وأشار إليه ماكمايكل عن موقف المرأة التي تسببت في تخلف بين أحمد المعقور
- وشقيقته، على أنها واقعة يمكن أن تتكرر في التاريخ البشري ومن ثم ليست بالضرورة أداة

(لوكاسورية) مستقلة، سيد حامد حريز: ١٩٧٧: ١ - ١٣ وماكمايكل: ١٩٦٧م: ٢٣١. ولا يستبعد أن يكون للمرح في المرقوب سبب آخر، تم إخفاؤه بواسطة المشتركين في واقعة المرأة، انظر مثلها الإشارات إلى الهزيمة في الفترات في روايات أوصافي. ١٩٨١. ٥، وآدم الزين ١٩٧٠. ١٣.

هذا وقد أسس ليفريول (١٩٥٥. ١١) لانحراف خطير في رواية أحمد المعقور عما يسوق الواقعة بعيداً عما يقصد إليه الرواة، وذلك حينما جعل الواقعة شجاراً بين الأخوين بسبب امرأة، فالتعبير الإنجليزي (Quarrelled Over A Woman) يجعل الأخوين معاً يرغبان في المرأة، وهو مؤدى منحرف عما في صميم موقفيهما بحسب أقوال جميع الرواة، فأحمد للمعقور، في كل الروايات التي بين أيدينا لا يجاري زوجة أخيه في رغباتها، ولم يتشاجر مع زوجها، وإنما أوغرت المرأة صدر زوجها على أخيه، كيناً منها على رفضه إياها، فعقر الأخ الزوج أخصاء، حتى قبل أن يسأله. وقد اتبع أوصافي هذا التعبير للحرف ليفريول، على خطوته دون مسالة أو انتباه: أوصافي ١٩٧٤: ١١٢ و١٩٨١: ٤.

(١١٦) انظر، الهامشة رقم ٩٠ أعلاه.

(١١٧) الشاطر بصيلي هيدلجليل في تحقيقه لأحمد بن الحاج أبي علي: ١٩٦١: ط - ك.

(١١٨) انظر الهامشة رقم ٩٠ أعلاه.

(١١٩) الناصري: ١٩٥٥ ج ٤. ١٤٧ - ١٤٨.

(١٢٠) لويس إي. أم. ١٩٧٨: ١٦٧.

(١٢١) أوصافي: ١٩٨١: ١٥ - ١٦.

(١٢٢) فضل موسى عند آدم الزين: ١٩٧ ١٤، والسنوسي نحو البيت الكيراي عن موسى آدم

عبدالجليل وعبدالله آدم خاطر: ١٩٧٧: ٧ - ٩.

(١٢٣) فون سلاطين عند أوصافي: ١٩٧٢: ٦٦ - ٦٧.

(١٢٤) لويس إي. إم. ١٩٧٨: ١٦٩.

- (١٢٥) محمود إسماعيل. ١٩٧٦ : ٢٢٣ و ٢٣٥ و ٢٢٧
- (١٢٦) أوفاهي: ١٩٧٢ : ٦٢ .
- (١٢٧) لويس إي. إم ١٩٧٨ : ١٦٩ .
- (١٢٨) أوفاهي: ١٩٧٢ ٩٨ .
- (١٢٩) مكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١ : ١٥٣ ، ٦٣ ، ٧٣ و ١٠٠ .
- (١٣٠) أوفاهي: ١٩٧٤ : ١٢٣ - ١٢٤ .

الفصل السابع

قدر الهلالي أبي زيد: استمرار الريادة

- ١ - تراث الهلالية في وادي النيل .
- ٢ - تراث الهلالية في غرب النيل الأبيض.

تراث الهلالية في وادي النيل

توجيهات:

لن يكون هذا الفصل مجالا للتحليل الأدبي لنصوص الهلاليين في السودان لكن سوف يظل نصب. أعيننا أن نقدم عرضا لملامح القصص الشعبي الذي يقدمه الرواة عن بني هلال في وادي النيل، وفي كُردفان، ودارفور فحسب. وسوف يحتاج هذا العرض، استجابة لتوجهات السياق الكلي لهذه الدراسة، للاستشهاد بشيء من التعميمات والتعليقات والمقارنات الثقافية والاجتماعية والسياسية؛ ذلك حتى توضع هذه النصوص السودانية، بشقيها النيلية والتي تليها غربا، في أطرها الثقافية اللازمة.

حكايات بني هلال في شمال السودان وادي النيل:

بعدت الشقة بين مسارح المغامرات الهلالية في نجد والهلل الخصب ومصر والمغرب وبلاد السودان، وبين وادي النيل. ثم طالت الأعصر بين القرن الخامس الهجري إبان طلعت تلك المغامرات الهلالية، وبين القرن الرابع عشر الهجري، حيث سجلت معظم مآلدينا من الحكايات السودانية النيلية عن بني هلال. وكان من الطبيعي كما يلاحظ بعض دارسي الهلالية^(١) أن يتكسر الانسياب الطولي والعرضي للسيرة الهلالية الكبرى تبعا للدواعي المذكورة سابقا، وتبعا لانعدام المؤسسة الترفيهية التعليمية التي تستطيع أن تشجع وتستوعب التفاصيل المتوالية للمغامرة الهلالية الأصلية، ورياداتها الإبداعية في جميع حلقاتها (كسماهي المدن). وهكذا لا نفاجأ إذا ما وجدنا أن حصيلة النيلين السودانيين من المغامرة الهلالية لا تتعدى على الأغلب ملامح ثلاثة: أولها: الأمثال التي تأسست حول شخصيات هلالية.

ثانياً: تعليقات للطواهر الطبوغرافية المجهولة الأصل ربطت ببني هلال من باب التحويل الأسطوري لبطلانهم.

ثالثاً: ضغط المغامرات الهلالية المتفرعة عند نصوص السيرة الأم في حكاية متواصلة، لا يتجاوز سردها على الأرجح ساعة أو ساعتين . . وقد تدخل في فواصل هذه المغامرات الهلالية المضغوطة حكايات محلية، اختفى أو أخفي أبطالها الحقيقيون، ثم نحتلت المغامرات لبطل من بني هلال.

أما في مجال الأمثال، فقد حوى كتاب بابكر بلري عدداً يسيراً منها. وقد تؤدي هذه الأمثال السودانية العمل الذي تؤديه النماذج المصرية التي عرضها عبدالحاميد يونس في دراسته الرائدة^(٢). النيليون في السودان الشمالي يمثلون بأن ذياب بن غانم يقول: ' الجود من الموجودة '، بينما يقول أبو زيد سلامة بن رزق: ' الجود قطعاً من الجلود ' . وذلك للمعطاء ولو في ساعة العسرة. ويروون عن ذياب قوله: ' الوجع إما ضرر وإما عرس '، فيغالطه أبو زيد بقوله: ' السهر يادين ياعين '^(٣). والناس يختلفون في تقديرهم لأنواع الأوجاع والتحملات.

بشأن تعليقات الطواهر الطبوغرافية في الثقافة السودانية النيلية، مما يلحق ببني هلال، هنالك في الفصول التي سبقت (رماد أبي زيد) عند الحصاصيصا، و(حفرات العيتوبة) بين النيلين، و(تمر أبي زيد) في الإقليم الشمالي، و(مخاضة أبي زيد) على النيل الأبيض.

وفي حيز الحكايات سجل الباحثون الميدانيون السودانيون، روايات عن بني هلال من ثلاث قبائل في شمال السودان وادي النيل هي: المناصير والرباطاب والجعليون. وهذه القبائل لا تدعي نسباً يجمعها ببني هلال، فهي

تحكي سيرها الهلالية المضغوطة الاحداث للتربية الاخلاقية والتسلية والتثقيف. ونترك التحليل الادبي لهذه النصوص في يد دارسي التراث الشعبي لنكتفي باستعراض عابر، لما ذكرنا من تكسر حلقات السيرة المشرقية إلى قصص موجزة، يربطها السرد القبلي المحلي بامتدادية الحكوي لاغير، وتطعمها بحكايات محلية.

نسخة الجعليين من حكايات بني هلال بشمال السودان تبدو لنا أكثر هذه النماذج الثلاثة امتلاء وتنوعا. فهي تبدأ بما يُعرف عند دارسي السيرة الهلالية بحقبة بلاد السرو وعبادة؛ حيث يولد أبوزيد والحسن بن سرحان ويتربى الأول عند قبيلة بني زحلان. ولما أصاب الهلالية القحط، أرسلوا أباريد وأبناء أخته شيحة: يونس ويحيى ومرعى لريادة تونس الخضراء. وهنا تتحور علاقة نسبية هامة فالسيرة المشرقية المدونة، تجعل رفاق أبي زيد الثلاثة أبناء أخت لدياب بن غانم تسمى نافلة.

الريادة عند الجعليين دخلت من دُنُقلا وماجاورها، وغشيتها من المغامرات المحلية بشمال السودان ما ليس له أصل في السيرة المشرقية. وذلك أمر نجد له قرائن في النصوص الشفهية لمجموعة في عمق المغرب العربي وفي تشاد. ومما يدخل في السيرة الجعلية أن أباريد يقتل عبدا عاقا يدعى القرين سعيد، خطف بنات ملوك القبائل السودانية الشمالية كالمناصير، وأجبرهن على الزواج منه. ثم يلقي أبوزيد ورفاقه عبدا عاقا آخر، يدعى ربحان، اغتال سيده وأراد التزوج بابتة سيده، والسيطرة على القبيلة فيقتله أيضا. من مهام أبي زيد الثابتة أن يعيد الأمور إلى نصابها.

حينما يلحق الرواد بتونس تجاهبهم مغامرات مختصرة من السيرة المعروفة في المشرق والمغرب على السواء، إلا أنها تحتضن عددا من الاختلافات الطفيفة

في التفاصيل. فابنه الزناتي خليفة ليست سعدى ولكنها الصفيراء عزيزة،
الغالبية على نصوص صعيد مصر. وعزيزة تسوله بيونس لا يمرعي كما في
السيرة المدونة، ومرعي عند الجعليين تقتله الزناتية. وبينما يحافظ أبو زيد في
تونس على تنكره تحت إهاب مخن للربابة، نراه في إحدى المرات يتحدى
الزناتيين في ألعاب الفروسية البربرية الطابع، ويهزمهم أمام زعيمهم العلام ابن
عم الزناتي خليفة وساعده الأيمن، هكذا يروي الجعليون.

يحبس الزناتي خليفة أبا زيد ويحیی ؛ حتى تسعفهم عزيزة فتخلصهم،
وهي حادثة مشهورة في السيرة الأم. لكن السيرة الأصل تقول إن أبا زيد رجع
وحده إلى نجد ليجلب فدية لرفاقه الثلاثة المحبوسين، بينما يروي الجعليون أن
أبا زيد ويحیی هربا واستعاناً بشيء من الأسحار والحيل لتضليل مطاردتهم ،
فلما وصلا إلى دنقلا توقفا عند بشر يسمى (عد النقوة) يستقيان. هنا يقتل
ثعبان سام يحيى، ويعود أبو زيد وحده إلى نجد، فيقابل الهلاليون بوعد
قطعوه على أنفسهم منذ وادعوه، وهو أن يضربوه بما في أيديهم إن لم يعد معه
رفاقه. يومئذ تنقذه أخته شبيحة بحيلة تجعل الهلالين لا يجدون في أيديهم
ساعة ظهور أبي زيد لهم ما يضربونه به سوى اللويا المسلوقة.

بنهاية الريادة يتبدى التغريب وهو رحيل القبيلة بأسرها إلى تونس،
فيحذر أبو زيد الهلاليين ألا يحملوا معهم زوجة أجنبية عنهم. ويبدو أن اسم
دياب بن غانم قد سقط من الرواة الجعليين، في نص سيد حامد حريز، إذ لا
يظهر اسم الرجل الذي أكلت زوجته الأجنبية من فخذه. وهكذا يصل
الهلاليون إلى تونس، فيعتركون مع معسكر الزناتي خليفة والعلام، حتى يقتل
دياب بن غانم الزناتي خليفة، فيتمكن بنو هلال في تونس الخضراء. (٤)

الجعليون والمناصير والرباطاب، فروع من تجمع عربي استقر حول النيل،
واستعرب من السودان الشمالي قطعة واسعة تمتد بين دنقلا والخرطوم. ولهذا

فلا يستغرب المستعرض لرواياتهم عن الهلالية حينما يلاحظ ما فيها من تشابه. الرباطاب والمناصير يبدأون نسختيهما عن الهلالية بالشعاذ الذي أعطاه الحسن بن سرحان جاريته المميزة مَي بت بخيته. والشعاذ باعها في تونس للست عزيزة ابنة الزناتي خليفة. ومي هذه ظلت تمدح الهلاليين وجمال يونس، حتى تولت عزيزة يونس، فسعت لإحضاره إليها بأي ثمن. عزيزة أرسلت أحد عمالها واسمه السلطان جبر، كي يغري الهلاليين في أوطانهم المجدة، بالنعم التي لا توصف في تونس. الهلالية بعثوا أبا زيد مع الثلاثة للريادة والاستيثاق. والمناصير والرباطاب ظلوا ممسكين بالخطوط العريضة للسيرة المشرقية، ولم يضيفوا إليها من محلياتهم، لكنهم أسقطوا منها ما كان قبل إمحال نجد، وحقبة الأيتام من أبناء الأبطال بعد تملكهم على تونس. وفي حقبة نجد والريادة لا تختلف تفاصيل الروايتين عند المناصير والرباطاب، عن صيغة الجعليين إلا في تفاصيل غير ذات بال. لكن المناصير يعتمدون على حكمة أبي زيد أكثر من فروسيته. ثم يستطرد المناصير في الحقبة التونسية فيقولون: إن الهلالية اضطروا لتزويج الجار (الجارية) للزناتي خليفة. والزناتي حاول اغتيال الهلالية كلهم عن طريق تسميم الوليمة التي أعدها لهم. لكن الجار كشفت لهم مكيدته بلغز بارع فسره أبو زيد. وبذلك اتقدت نيران الحرب بين الزناتية وهلالة، وهزمت هلالة الزناتيين. ثم تسرخي نسخة المناصير مرة أخرى فتحوى مالم تحوى الرباطاب والجعليين عن عقايل النصر الهلالي. إذ طغى ذياب وتجب على بني هلال، كما في السيرة الأم، وأهان بنت الزناتي خليفة، ثم اغتال الحسن بن سرحان. وبعدئذ اشتد ضده الحلف الهلالي بقيادة الجارية وأبي زيد وأتباعهما فهزموه. (٥)

لعل في مجاورة شمال السودان وادي النيل لصعيد مصر؛ حيث لا تزال تنتشر أوسع العينات الشفهية المطولة للسيرة الهلالية، مضافا للتأثير الثقافي

الوافر عبر الحدود، التفسير الأولي للتشابه الملحوظ بين حكايات الهلالية عند سكان شمال السودان وبين السيرة الهلالية المدونة وحلقاتها المعروفة في الجزيرة العربية والشام ومصر. وبذلك لا نستغرب حينما يميل دارسو الهلالية من المصريين، للتأكيد بأن النموذج المصري من السيرة الهلالية، هي التي غذت الحكايات الهلالية الموجودة في شمال السودان باهتمام دائم.

يرى كل من محمد فهمي عبداللطيف، وعبدالمجيد عابدين، وعبدالرحمن الأبنوي: أن النموذج المصري في سرد الأخبار الهلالية قد انتقل إلى بعض الأماكن في السودان، وخاصة على طول وادي النيل^(٦). وتدل الشواهد المتوفرة لدينا على أن حاملي هذا النقل للنموذج المصري إلى السودان كان بعض القصاص الذين وجهتهم الجهات المسئولة في مصر، منذ القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين، للعمل في تلك البلاد الجنوبية من مصر^(٧). ثم يورد محمد فهمي عبداللطيف دليلا على الاستعمال المنظم من جانب السلطات التركية المصرية للروايات الهلالية، أي أداة لتحسيس الجيش في السودان إبان حملة عام ١٨٢١ على كردفان، وعلى الشريط النيلي في دولة سنار فيقول:

'وقد حكى لى رجل من المعمرين في قريتنا كان جنديا في حملات إسماعيل باشا في السودان والحبشة، أن قصة أبي زيد الهلالي كانت حديث سمرهم، وأن قائدهم كان يختار لهم من يسرد عليهم مواقع هذه القصة، ويكافئ الذين يحسنون سردها من الجنود'.^(٨)

وفتش الباحث الميداني المصري أحمد شمس الدين الحجاجي عام ١٩٧٨ عن راوية للسيرتين الهلالية والعترية يدعى حمدان من غرب الهوارة، يذكره الحجاجي منذ أيام صباه، فعلم أنه قد مات في السودان وهو يعمل رئيسا لعمال الترحيل^(٩). وبين ما يتوفر لنا من معلومات عن هذا النقل للسيرة

الهلالية الأم، والمصرية الطابع، إلى شمال السودان، من عام ١٨٢١م على عهد إسماعيل باشا، حتى عام ١٩٧٨م، نترك لدارسي التراث الشعبي الحكم على اتجاهنا، اتساقا مع الباحثين المصريين، للقول بأن النماذج المعروفة من الحكايات الهلالية في شمال السودان وادي النيل، تبدو ملقحة برافد متواصل من السيرة الهلالية الكبرى المعروفة في الجزيرة العربية والشام ومصر. كما نعتقد أن السيرة الهلالية في شمال السودان وادي النيل تروى للتسلية والتربية الأخلاقية والتثقيف العام، ذلك في المقام الأساسي.

تراث الهلالية في غرب النيل الأبيض

يشارك الأدب الهلالي في غرب النيل الأبيض، مع صنوه الشائع في شمال السودان وادي النيل في الملامح الثلاثة التي بدأنا بها الفقرة السالفة وهي:
أولاً : الأمثال المعزوة للأبطال الهلاليين.

ثانياً : تعليقات الظواهر الطبوغرافية المجهولة الأصل بمسميات هلالية.

ثالثاً : ضغط المغامرات الهلالية وتكسيدها، إلى حكايات قصيرة، وتلقيحها بمواد محلية تُفقد أبطالها، فتتحل على أبطال بني هلال.

ونضيف في هذه الفقرة إلى تلك العينات من الأدب الهلالي السوداني العام، ملمحين آخرين تكاد تنفرد بهما ثقافة الأعراب البدو - بقارة وجمالة - بغرب النيل الأبيض والملمحان هما:

رابعاً : هيمنة حكاية أحمد المعفور الهلالي على التراث الشفهي بدارفور، ذلك المرتبط بترجيح النزاع الخاصة بالصراع بين الدويلات التي تقاسمت السلطة التاريخية في دارفور، وأثرت على كردفان وشرقي تشاد. واستعراض هذه الحكاية وتحليلها التاريخي مرّ في الفصل السادس من هذه الدراسة.

خامساً : احتفاظ الروايات الهلالية في كردفان وتشاد بمواد تراثية بدوية، يمتد بعضها حتى العصر الجاهلي في جزيرة العرب. لكن هذه المواد تعدلت هياكلها السردية، بما يلائم الأوضاع الجغرافية والثقافية والسياسية، السائدة في بلاد السودان الأوسط، مقبولة في فم الهلالية. ونخص من هذه المواد الجزئيات المكرسة لأسطورة الحيوان السارح، وبلاغة رواد المراعي والمساقى، والمحية الزعيم القبلي الذي يقود جماعته إلى ديارها المستجدة على الدوام، ثم

يساعدها بحكمته وفطنته على المحافظة على مكاسبها هنالك.
تحفل ثقافة غرب النيل الأبيض من كُردفان ودارفور بالأمثال المعزوة إلى أبطال هلالين، كما تحفل بالتعليلات الطبوغرافية التي تهول مكانة الهلالين في تمليك القبائل البدوية هنالك ديارهم الحالية. ولما كانت الأمثال والتعليلات جميعا ظاهرة مشتركة في الثقافة السودانية الهلالية بأسرها، فإننا لن نتوقف عندها كثيرا، ونكتفي بالتذكير بما ورد في الفصلين السابقين عن الاحتفاء الذي يمنحه أعراب البقارة للرهد المسمى، «أبوصلعة» في ديار الهبانية، حيث يروون أنه طلع من ترقيص بني هلال على نقاير وطبول عبيدهم.

دارفور وكُردفان تضمان كل المنطقة التي أطلقنا عليها اسم غرب النيل الأبيض من سودان وادي النيل. وهي منطقة متجانسة لحد ما جغرافيا وعرقيا وثقافيا. وهذا لا ينفي مطلقا وجود أعراق وثقافات ذات اعتبار غير متجانسة تماما، مع التوجهات الكلية للثقافة العربية الإسلامية الغالبة في هذا القطاع. وبالمثل فإن وجود الفروع التشادية لمعظم قبائل كُردفان ودارفور، يكاد يمد أطراف ذلك التجانس العرقي الجغرافي الثقافي من النيل الأبيض، حتى بحيرة تشاد عبر الحزام الوسط للجمهورية التشادية.

هنا يسمى الأعراب في الشمال بالجمال، ويسعون في الوسط بالاغنام، ويسعون في الجنوب بالأبقار. وهم يتحدثون لغة متفاهمة ويدعون إلى الأجداد أنفسهم في غالبيتهم، وشعائهم التعبدية موحدة. يضاف إلى تلك وحدتهم التاريخية منذ جاءوا سويا عبر الصحراء الأفريقية، وعبر معاشرتهم للقبائل المحلية السابقة عليهم في هذه الديار، حاكمين ومحكومين. فكان أن أظهرت الدراسات المتيسرة عنهم، مشتركا ثقافيا وأدبيا يركن إليه.

لقد أبدت الحكايات الهلالية التي سجلت في شمال هذه المنطقة العريضة ووسطها وجنوبها تواترا مشهودا، الشيء الذي يؤمن على ملامح

التجانس الذي نقول به. فمن تلكم، يلخص هارولد ماكمايكل عام ١٩١٢ م سبع حكايات عن بني هلال جمعها من كُردفان، وسط القبائل الرعوية والمستقرة. ويجيء عبدالمجيد عابدين في الستينات، ولم يتيسر له الجمع الميداني، فيصوغ من هذه الحكايات السبع، تصوره لوجهة نظر الرواة السودانيين عن تغريبة هلالية طلعت من كَسلا بشرق السودان، حتى عبرت النيلين غربا إلى شمال كُردفان ودارفور، ثم توجهت إلى تونس^(١٠). وهذه (التغريبة) المؤلفة عن الحكايات الكُردفانية، ليست فيها من حلقات السيرة الهلالية المشرقية إلا بضع نصف، دخلت إلى روايات الكُردفانيين من احتكاكهم بالثقافة النيلية، كما قدمنا في الفصل الثاني.

فأعراب الهلالية في أبرز الحكايات الكُردفانية التي جمعها ماكمايكل، وصاغ منها عبدالمجيد عابدين (تغريبته) تتبع جملا يخرج من كَسلا حتى يرى في البادية على طريق تونس. وهذا النوع من الريادة التي يقبض لها الرب حيوانا من القبيلة، هي التي تعرفها وتهتم بها قبائل الزيادة والتعايشة والأسرة والرزيقات وغيرهم من أعراب دارفور. الزيادة يقولون: إن ناقة كانت تخرج من بادية الهلاليين في شمال دارفور وتسرح في تونس، هي التي رادت لهم السبيل. وما كان على أبي زيد الهلالي إلا أن يتبع آثارها حتى يعرف كيف يقود القبيلة إلى تونس. ودونما استغراق في تفاصيل لا تلزم لهذه الدراسة، نستطيع أن نلاحظ تحذر هذا النوع من الريادة الطالعة وراء حيوان العشيرة السارح، تجذره في تراث الأعراب البدو بالجزيرة العربية من قبل الإسلام وبعده، ومن أظهر حالاته حكايات فحول الإبل التي رعت مفازة الجن في وبار.

من صنف الحكايات التي تكسرت من السيرة الهلالية الأم، وانطبعت بميسم الحكمة والحيلة لدى أبي زيد الهلالي، يروي بنوهلبا في جنوب دارفور

تعديلا للريادة نوردها عنهم بتصريف: «يحكون أن أباريد الهلالي كان رعيما للبادية، يرود لأهله أماكن الكلا والماء، ويستخير الدروب وله علم بالنعوم. ثم إنه فقد ماله فجلس وترك الريادة. وتحير الناس وصعبت حالتهم من العطش. ذهبوا إلى أبي زيد وقالوا له: يا أخى تقدم البادية وانظر لنا مواقع جديدة نسير إليها. فرد عليهم أبوزيد: والله الآن لا أستطيع مجاورتكم. لكن تعالوا إليّ غدا بعد الظهر عند ظل تلك الشجرة الكبيرة وسأطلعكم على رأيي. ولما تفرق الناس أرسل أبوزيد عياله ليقبضوا له بالأشراك على قُمريتين سليميتين. ناول الأولاد لأبي زيد القُمريتين وانصرفوا. اندس أبوزيد فجزّ عن إحدى القُمريتين كل ريشها، وترك الثانية سليمة، ثم دسهن في قُرعة كبيرة منكفة، وانتظر جماعته عند الظهر.

جاءت الجماعة فبادرهم أبوزيد: يا إخوان. أنا رأيي كله أدخلته في هذه القُرعة المنكفة. افتحوها. لكن الجماعة استغربت. وأصرّ أبوزيد. فتحو القُرعة المنكفة فطارت القُمريّة السليمة، ووقعت المتتوفة تتخبط. لم يفهموا عنه، وعادوا يسألون أباريد.

راوية بني هلبا بجنوب دارفور يجعل أباريد يفسر لهم لغزه. ولما كان هذا الراوية شابا متعلما فقد افترضنا عدم دقته في تحمل تراث آبائه. ذلك لأن الرواة كبار السن، وغير المتعلمين عند بني حسين والرزيقات في شمال دارفور وجنوبها لا يبتسرون الحكاية، بل يقولون إن أباريد حكم على جماعته بأن يحضروا ابنه من عند الإبل حتى يشرح لهم. ابن أبي زيد هذا في نسخة المناصير من الحكاية اسمه صبرة. وهو عند الرزيقات وبني حسين وغيرهم في دارفور يسمى بريقع. أبوزيد لا يكتفي بامتحان واحد، فيوصي العبد المرسل لإحضار ولده أن يستدرجه بالاستعجال ليركب رديفا له. ثم يوصي أبوزيد العبد أن يقطع رأس بريقع — صبرة عند المناصير — إن رضي بوضع الرديف.

لكن الولد يكون سر أبيه فيردف العبد ويأتي فيشرح لهم بأن أباه يقول لهم: من كان قويا يطير في الرحيل فيذهب، والضعيف يبقى. وهكذا كان على الهلالية أن يحملوا ضعفاءهم بهم حتى تقوم الجماعة سويا في ترحالها من إمحال إلى مراغ مشبعة.

لا تكاد مثل هذه الريادة التي تقدمها قصص الأعراب بدارفور لأبي زيد الهلالي تملك ما يربطها بتونس. إنها بمثابة ريادة يومية يقوم بها أبو زيد الهلالي في دارفور وكُردفان وتشاد وسط رعاية الإبل، أو بين رعاية البقر. أبو زيد الهلالي راكبا على جمل يفتش في مراعي وادي هور بشمال دارفور. وأبو زيد الهلالي راكبا على ثور يفتش في مراعي بحر الغزال على حدود المنطقة الاستوائية..

أبو زيد الذي على جمل يعطي لرعاة الإبل درسا كلفه حياته. في حكاية تسردها الرزيقات: أن أبا زيد الهلالي ارتاد في القفار وحده حتى كلت دابته، فتزل عنها وصعد على شجرة هنالك وراء الكشبان يستطلع. ولغفلته نسي أن يربط أو يعقل بعيره. انصرف البعير وعليه الزاد والماء والنعال. نزل أبو زيد من الشجرة وصار يجري كل وجهة حتى أعيأ. فلما دهمه الموت عقل رجله وذراعه ومات.

والرزيقات في جنوب دارفور ينقلون عن أبي زيد الراكب على الثور، أنه توغل في الجنوب مرتادا وعاد لقومه، فأوصاهم بتبديل إبلهم بقرأ إذا مارسوا إلى الجنوب. فالبلاد كما يصفها أبو زيد فيها ذبابة مؤذية (التسي تسي الضارة بالحيوان خاصة الإبل) وبها كلب جصور (الأسد). وأشجارها بلا صفق (فلا تناسب الجمال)، وأرضها إذا ابتلت تميّت وإذا تبيّست تشققت. فما كان من الرزيقات الجنوبية والتعايشية وبني هكبا والهبانية والمسيرية والحوازمة، إلا أن بدكوا بالإبل بقرأ، وامتدوا في البوادي الرطبة المحاذة لخط الاستواء، فتأقلموا

فيها.

جواب أبي زيد الهلالي في ثقافة غرب النيل الأبيض، يسع حكايات كثيرة تفيض بالحكمة، والحكمة عماد الحياة البدوية يقول راوية بني هكبا إن أبازيد تزوج في رحلاته عدة نساء، وترك في بطونهن أولادا. ثم يجيء اليوم، كما في السيرة الهلالية الأم عن نشأة أبي زيد بعيدا عن القبيلة وعراكه مع عشيرته قبل التعرف عليه، الذي يصطدم فيه الأبناء المجهولون لأبي زيد بقبيلة أبي زيد، فإذا بالمعترف بهم من أبناء أبي زيد يسمعون أعداءهم ينادون في الخرابة بأبوة أبي زيد. ويلجأ الأبناء المعترف بهم لأبي زيد، فيرسل الأب لهؤلاء الفرسان الذين يدعون أبوته الهلالية ألغازا هي اختبارات حكيمة ويليغة. قيل لأحدهم: إن أبازيد يقول:

"جمال البقر قرونها، وجمال النساء سنونها، وجمال الرجال ذقونها".

فرد الفارس الابن بأن هذا لا يمكن أن يكون كلام أبي زيد. وأن الأولى بأبي زيد أن يقول: "جمال النساء نفايل (الأخلاق)، وجمال البقر الشوايل، وجمال الرجال الضرب والطعن في القبائل" فقال لهم أبوزيد: هذا ابني.

القبيلة تتوسع بجلب الفرسان، وضم المستلحقين إلى أبوتها العريضة، كي تزداد قوة. والحكاية الهلالية تؤدي مهمتها في دفع القبيلة والتبرير لها وتفهمها أسس ذلك الاستلحاق. هكذا يبرز لأبي زيد أبناء من نساء غير هلاليات في كل مكان، فتعترف بهم القبيلة وتحوز عليهم.. كأن القبيلة البدوية في دارفور أمريكا، تختار النابغين من شباب العالم الضعيف، وتمنحهم الجنسية الأمريكية.

ولما كان عصب الحياة البدوية هي السائمة، تعدلت حلقة من السيرة الأم، وهي تزوج أبي زيد الهلالي لفترة وجيزة بالجازية، تعدلت هذه الحلقة عند بني هكبا فقالوا: إن عتودا سقط من القبيلة وهي سائرة، فرجع أبوزيد

لأجلها من رأس القافلة، يعاود على لآثار حتى يحملها ويضمها إلى السّعة. ولما استغربت الجّارية لإكبار شأن العتود هكذا حتى يعود لأجلها زعيم القبيلة، أمسك أبو زيد عن الدخول بالجّارية حتى كبر العتود وصار نعمة تكفى لعشاء الجماعة بأسرها يوم الدخول بالجّارية، فرأت من حكمة الصيانة ما رأت.

على ذلك الأثر من تسبّع الحكمة البدوية، يوصي أبو زيد ابنه في دارفور فيقول له: " عليك بسوق كل يوم، وضيافة كل يوم، والسلام وأنت راكب ". وتستفسر الجماعة من الابن، فيشرح لهم بأن أباه يوصيه بثلاث: أن يمتلك النعاج لأنها سريعة الولادة والتنشئة، فيبيع منها صاحبها على الدوام. وبأن يتزوج القدر المشروع له من النساء، فتتنافس الضرائر على كسب رضائه بإكرامه في لياليهن. وأن يسلم على الآخرين وهو على دابته لا راجلا، فيعلوا عليهم أو يساويهم ويأمن خدرهم. هكذا عز البداوة.

للدخول على المودة مكانة سامقة عند الأعراب البدو منذ الجاهلية ؛ لذلك أزعجت القبيلة أبازيد الهلالي تماما، حينما كاشفته بأنهم سيقتلون أحد أصدقائه من القبائل التي تجاورهم، بل وألزموا أبازيد بالأقسام الغلاظ ألا يكشف الأمر بكلمة مفهومة للصديق. وهكذا انقطع أبو زيد عن الذهاب لصديقه. وارتاب الصديق، فأرسل ابنه بلبن النوق إلى أبي زيد. أبو زيد تلقى اللبن على الولد المرسل، وقال: «بُقَار». فلما بلغ الخبر صديقه جلس إلى حكمتيه يتملى. ثم أرسل إلى بنيه في المراعي أن يجمعوا سائمتهم ويأتوه. سألهم أن يفسروا كلام عمهم أبي زيد فاستعصى عليهم. قال الصديق لأهله: هذا كلام رجل مغلوب وممسوك اللسان. قال لهم: عمكم أبو زيد يقول لي: أربط الهَدَّارَ والنَّبَّارَ والجَعَّارَ والبادية تَطْلُقُ الدار.

يقول راوية بني هلبا إن الرجل ربط الفحل الهَدَّارَ، والكلب النَّبَّارَ (النَّبَّاح)، والعجل الجَعَّارَ، وجواده السابق، ثم أوقد نارا ونيرانا وجلس.

وانطلق بنوه بسوائهم وظعائهم من ليل مظلم فبعدوا. طوال الليل يرى المغيرون من أهل أبي زيد نيران غريمهم فينتظرون به الفجر. يسمعون الكلب ينبح، والفحل يهدر، والعجل يجعر (يخوّر) فلا يرتابون. فلما أصبحوا وركبوا للغارة، تأكد الصديق من تفسيره السليم للغز أبي زيد فقطع حبال الفحل والعجل والكلب، وامتنطى جواده فسبقوا لاحقين بأهدهم.

الحيلة والحكمة حفظهما التراث الشعبي العربي في حكايات الجاهلية، عن طرق العصاةين يدي النعمان بن المنذر إنذاراً للعشيرة لا تغلط، فيما يريد منها النعمان أن تغلط فيه. وأمرؤ القيس بن حجر الكندي أحسن تفسير للغز الذي أرسلته خطيبته مع عبده العاق حينما قالت: «أبي ذهب يُقرب بعيداً، ويُبعد قريباً، وأمي ذهبت تشق النفس نفسين، وأخي ذهب يرعى الشمس، وسماء مولاي انشقت، ووعاؤه نضب». وهكذا حمل العبد العاق الوصية التي جاءت له بحثفه. وفي رواية المناصير عن الجارية: أنها أنقذت بني هلال من الطعام المسموم بكلام ملغز فسرّه أبو زيد، فاعتذرت بنو هلال على لسانه عن عزومة الزناتي خليفة. يقول أبو زيد: خسارة يأم محمد، في هذا الشهر نحن لا نأكل العيش.

مما حفظته الأعراب بكردفان ودارفور من تراث بداوتهم في جزيرة العرب، ثم نحلوها لأبي زيد الهلالي، نروى عن بني هكبا بتصرف: «يحكون أن أبا زيد الهلالي كان عالماً بالأمطار، ويعرف السحاب الممطر والذي لا يمطر. قالوا: إنه كان يحفر بئراً. وكان ولده خارج البئر يمتح التراب. والسحاب مترادف. قال له ولده: أخرج ياأبي السحاب (شال). قال أبو زيد: كيف (شال)؟ قال الابن: (شال) مثل الدروق المكفأة. قال أبو زيد لابنه: امتح التراب. ثم تغير السحاب فقال الولد: اخرج ياأبي السحاب (شال). سأله أبو زيد: كيف (شال)؟ قال الابن: (شال) مثل صدور الإبل. قال له أبو زيد:

امتح التراب. ثم تغير السحاب فقال الولد: اخرج ياأي السحاب (شال).
سأله أبوزيد: كيف (شال) ؟ قال الإبن: طوال الرقاب، سود الأعقاب. قال له
أبوه: الآن اخرج. (١١)

هذا التخزين التراثي لتدرج السحاب الماطر، روى مثله الألويسي في بلوغ
الأرب عن الأصمعي، قال:

" كان أعرابي ضرير تقوده ابنته، وهي ترعى غنيمات لها، فرأت
سحاباً، فقالت: ياأبت جاءتك السماء، فقال: كيف ترينها ؟ قالت: كأنها
فرس دهماء نجر جلالها. قال: أرعى غنيماتك. فرعت ملياً، ثم قالت: ياأبت
جاءتك السماء. قال كيف ترينها ؟ قالت كأنهن عين جمل طريف. قال:
أرعى غنيماتك. فرعت ملياً، ثم قالت: ياأبت جاءتك السماء. قال: كيف
ترينها: قالت: شطحت وبيضت. قال: أدخلني غنيماتك. قال (أي الأصمعي
أو راويته): فجاءت السماء بشيء شطالة الزرع، وأينع وخضر ونضر. " (١٢)

القصص الهلالي في بلاد السودان الأوسط ماعادت مادة للتسلية والتربية
الأخلاقية والتثقيف العام فحسب. إنها من صلب تراث الأعراب الذين حافظوا
على بداوتهم، وهم يرحلون من الجزيرة العربية عبر مصر إلى المغرب الكبير،
ثم يعبرون الصحراء الكبرى إلى بلاد السودان الأوسط والشرقي. أبطال
الهلالية وسيرتهم المليئة بالمغامرات، انكشفت في البوادي بجنوب الصحاري
الكبرى، وحل محلها الأمثال الوجيزة على لسان الهلالية، والحكايات التي
تعلم الجيل الصاعد في البادية ضرورة تروكيم الحكمة والحيلة، حتى يتحمل
الأعرابي حياة البادية. كيف يرون أن العناية الإلهية هي التي قادتهم بيهيمة
سارحة منهم، حتى أوصلتهم إلى أوطانهم الجديدة. كيف يضمون المستلحقين
إلى القبيلة، ويكيفون الأنساب بما يلائم الأوضاع الكلية للحياة الجديدة. كيف
يرتادون البلاد التي لم يبلغوها من قبل لإشباع سائماتهم ثم يتأقلمون فيها.

كيف يتوجب عليهم العناية ببهائمهم في المسير وفي الحلول. كيف يتخلصون بالفهامة من غارات القبائل الأخرى عليهم. كيف يقرأون السحاب الماطر. إلى غير ذلك.

في كل ذلك استثمر الأعراب في بلاد السودان الأوسط، ذاكرة جماعية تغذت بإرث عتيق، يمتد من الجاهلية إلى العصر الحاضر. إرث يمتزج فيه تراث البداوة في جزيرة العرب، بذكرىات الريادة والتغريبة الهلالية الكبرى، ثم تستحكم بالمعرفة التي اكتسبتها الجماعة القبلية في معاناتها اليومية بالديار الجديدة.

في دراسة معنية أساساً بتاريخية الهجرات الهلالية، كانت الضرورة لوجود الفصل الأخير من هذا الكتاب، تشبه مرانا في المنهج التكاملي (Holistic) المحتفى به في هذا العصر. فالعينات الأدبية التي جمعناها في دارفور هي وثائق ثقافية تحمل تزاوجاً بين إرث منقول من الأجداد ومن البلاد السالفة، وثأقلم مستمر مع الأهل الجدد، والبلاد التي يحل فيها الأعراب من بلاد السودان. ولذلك فقد حاولنا أن نقرأ كيف حافظ الهلاليون السودانيون بغرب النيل الأبيض، في نصوصهم الأدبية، على إرثهم القديم، وكيف طوعوا مادة ذلك الإرث لواقعهم المستجد في الجنوب من الصحارى الكبرى.

هوامش الفصل السابع

- ١) أحمد شمس الدين الحجاجي (١٩٨٩): ٧٧.
- ٢) عبدالحמיד يونس (١٩٦٨) ١١٠ - ١٢٠.
- ٣) بابكر بنري (١٩٦٣): ج ١: ١٧٨، ٣٤٦ و ٣٨٧.
- ٤) سيد حامد حريز (١٩٧٧): ٩٦ - ١٠٣، و (١٩٧٦): ١٠ - ٣٠.
- ٥) عبدالله علي إبراهيم وأحمد عبدالرحيم نصر (١٩٦٨): ٤٢ - ٤٦، والطيب محمد الطيب، وعبدالسلام سليمان وعلي سعد (١٩٦٩): ٣٢ - ٤٣.
- ٦) محمد فهمي عبداللطيف (١٩٤٦): ١١٦، عبدللجيد هابدين (١٩٦٣): ١٧ - ١٨ وعبدالرحمن الأبتودي (١٩٨١): ٦.
- ٧) قدما في الفصل الثاني أن عددا من الباحثين في التراث الشعبي السوداني سجلوا بعد عام ١٩٦٨ م عينات من السيرة الهلالية المشرقة في شرق السودان وبضواحي الخرطوم، وكان آداء بعضها مصحوبا بالعرف على الرواية. وقلنا إن معظم هؤلاء الرواة العارفين كانوا إما من الرشايدة، أو من الصناع المتجولين (العجزة: الحلبة) القادمين إلى السودان من مصر. ويتذكر بعض سكان ما بين النيلين الأزرق والأبيض، من الذين شهدوا بناء خزان ستار عام ١٩٢٥ أن العمال المصريين المستعملين لبناء الد، كان يصحبهم رواة للسيرتين الهلالية والمعترية، وذلك لأجل الترويح عن العمال وتسليتهم (قبلي أحمد عمر: مشاهد: الخرطوم ١٤/١/١٩٧٨).
- ٨) محمد فهمي عبداللطيف (١٩٤٦): ١١٦.
- ٩) أحمد شمس الدين الحجاجي (١٩٨٩): ٧٣.
- ١٠) عبدللجيد هابدين (١٩٦٣) ك ١٦ - ١٩.
- ١١) الحكايات الهلالية الواردة في هذا القسم الثاني من الفصل السابع جاءت متصرفة في إفادات الرواة الدارمريين، الذين جمعنا منهم المصادر الشفهية لهذه الدراسة، وأغلبهم وردت أسماؤهم، وتاريخ مقابلتهم في الهوامش بالمصطلح السابقة. ويمكن حصر هذه الإفادات بالرجوع إلى (إبراهيم إسحق

إبراهيم: ١٩٨٤، الملاحق الشمسية) أو بالرجوع إلى الأرشيف الصوتي المذكور في ثبت المصادر.

وأشهر رواية هذه الحكايات هو النور داود خير الله: ١٩٧٩/٦/١٣.

(١٢) أوردها أحمد زكي ميموث (١٩٨٥): ٣١٤ - ٣١٥.

خاتمة

خاتمة

المتابع لمستحدثات المكتبة الهلالية، لابد أن يعترف بضخامة هذا الموضوع وسعته. . ولذلك فإننا لم نعتقد في أية مرحلة من مراحل نقاشنا هذا، للمهجرات الهلالية من نجد إلى كردفان، بأن هذا البحث قد يسد أكثر من فراغ في ثغرات الموضوع الهلالي الثري بالتساؤلات. ولأن اهتمامنا في معالجة هذه الزاوية من الهلالية، كان منصباً على تاريخيته، فقد أدى ذلك بالضرورة إلى ضحور شبه تام في إشارتنا للجوانب الأدبية من السيرة الهلالية.

هذا وقد تقيد البحث بتجريب سهج يقرن بين ما توصل إليه المؤرخون العرب، من أساليب في الاستيثاق التاريخي، وبين ما يشر به ويعمل له مؤرخو التراث الشفهي المحدثون من طرق توثيقية. وخضوعاً لما تقدم، لم يتجه نقاشنا نحو تقديم تفصيل وافر لعينات الأدب الهلالي، الذي تعبر من عنده المتابعة التاريخية العريضة للأعراب الهلالية في تغريبها وتشريقها الطويل منذ القرن الهجري الثالث في نجد، وحتى القرن الثامن عشر الهجري حينما دخل بنو سليمان إلى دار الكبابيش. ولذلك فإن ما يقال هنا عن محتويات الروايات الهلالية في شرق السودان ووادي النيل وتشاد، يظل مجرد مؤشرات تحاول أن تضع المادة الهلالية المجموعة من دارفور في إطارها الصحيح.

أما الحاجة لتقصي تاريخية ادعاء البعض للوجود الهلالي الفعلي في وادي النيل وشرقه، فقد وجدت منا التفاته غير يسيرة. وقد توصلنا إلى القول بانعدام الدلائل على انتماء قرية (الهلالية) بالنيل الأزرق لبني هلال، مخالفين بذلك مؤرخين آخرين قالوا بنسبتها إلى الهلاليين، مثل هارولد ماكمايكل ويوسف فضل حسن. وقد ترتب على ذلك النفي، إبعاد لاحتمالات عبور

طوائف معتبرة من بني هلال النيلين الأزرق والأبيض، حتى يؤسسوا أو ينضموا للجماعات التي رعمت لأنفسها أصولاً هلالية في أعراب غرب وادي النيل.

وكان لابد من التأسيس لدخول الأعراب الهلالية إلى المنطقة جنوبي الصحراء الكبرى بمجهود فرعي. ذلك هو الطعن وإثبات النقيض لما يذهب إليه هارولد ماكمايكل ويوسف فضل من إبعاد لأثر الدرب الصحراوي الواصل بين شمال أفريقيا وبلاد السودان الأوسط، في نقل أكثر عربان غرب وادي النيل إلى ديارهم التي استوطنوها بعد القرن الرابع عشر الميلادي/الثامن الهجري. فالمليل إلى استبعاد أثر هذا الدرب الصحراوي ومكانته في نقل الأعراب السودانية في تشاد ودارفور وكردفان، كان سيحرم نقاشنا من التمسك بدلائله التاريخية الأخرى المؤكدة لانتماء قطاع عريض من عربان بلاد السودان الأوسط إلى الأعقاب الهلالية، وصحة القول بدخولها إلى ديارها الحالية من الشمال عبر الصحراء الكبرى.

وقد خدم هذا المجهود لحد ما مراجعة نظريات مسالك تسرب الأعراب إلى المناطق السودانية الواقعة إلى الغرب من وادي النيل. وبينما يظل هذا الموضوع الأخير، خاصة، ناقصاً ومفتوحاً للدراسات المجهزة خصيصاً لهذا الغرض، فإن هذا المجهود الجانبي منّا، قد أفاد في المسألة الهلالية بإعطاء عدد من المؤشرات للحجم التقريبي للوجود الهلالي، بين الأعراب التي تسمت بجهينة غرب وادي النيل. وقد منحتنا هذه المناقشات المركبة سائحة لإثبات أن العصبية النجدية اتسي تزعمتها هلال وسليم منذ القرن الثالث الهجري وهم يطلعون من جزيرة العرب، ثم عبر القرن الخامس، والعربان يكتسحون شمال أفريقيا، هذه العصبية كانت قد تحولت رعامتها إلى بني هلبا الجذاميين

المصاحبين لهم، وذلك في حدود القرن الرابع عشر الميلادي/ الثامن الهجري. وكان الأعراب يومئذ ينحدرون عبر الساحل الصحراوي الأفريقي إلى بلاد السودان الأوسط.

فلما استطاعت عائلة من بني هلال ضمن هذا الركب، الدخول في السلطات المحلية بدارفور، وطمحت في إنشاء أسرة حاكمة بديلة للأسرة المحلية الدارفورية، سرعان ما لجأت تلك العشيرة الهلالية إلى استنهاض العصبية الأعرابية، التي لم تتغير كثيراً بين نجد وأفريقية، وذلك لأجل مساندتها ودعمها.

ولا شك أن أصول سلطنة الكيرا في دارفور تمثل لغزاً لم يحل بأكمله حتى الآن على الرغم من الجهود الجبارة التي بذلها متخصصون مختلفون على رأسهم المؤرخ ركس أوفامي. كذلك ظلت المسألة الهلالية في دارفور تؤدي عملاً هاماً في ذلك اللغز، طالما لم يتوصل المتخصصون للبت فيه إيجاباً أو سلباً. لهذا احتاج نقاشنا للموضوع الهلالي بدارفور إلى مراجعة دقيقة للهجرات النوبية - النوبارية من الشرق عند نهر النيل إلى دارفور، وكذلك مراجعة مماثلة للهجرات البربرية - الزنجرية من الشمال الصحراوي ومن أواسط أفريقية وغربها إلى دارفور، ومكانة كل هذه الهجرات في صياغة قواعد السلطات المحلية الدارفورية الأولى، التي دخلت فيها قطاعات من بني هلال وأحلافهم.

ثم إننا تابعنا الدلائل المتكاثرة عن وجود تلك الأسرة الهلالية في أصول عشيرة الكيرا، الذين انضموا إلى الفور خدمة للسياسة وكسباً للمنعة دون أن يذوبوا فيهم. فالتسلسل في حق تولى السلطنة لم يتقهقر قط إلى النظام الأمومي بعد تحكم عشيرة الكيرا بناصية الأمور بدارفور، الشيء الذي حفظ

للأسرة الهلالية احكامه شيئاً من نقاء الدم الابوي للسلطين.

وقد اكتشفنا أن التُّنجر والدَّاجو، وقد حكما دارفور قبل الكيرا، لم يتوقفا قط عن محاولات انتحال الأصل الهلالي ؛ لانهما ظلا يطمحان على الأقل إلى التمسح بعهود سيطرتهما السياسية السابقة في دارفور. والمجموعة الجَمَلية التي مدّت أطرافها من وادي النيل إلى دارفور، خادمة في السبلاط السلطاني للكيرا والمُسَبعات، أو ساعية بالتجارة وموفرة للعلم المجوّد، طمحت أيضاً إلى تحريف الأصل السلطاني للكيرا، وإلحاقهم بالمجموعة التي يدعونها إلى بني العباس. وقد رأى بعض سلاطين الكيرا في ذلك المنحى الجَمَلي فائدة دعائية لأسرتهم، أكبر من القول بأصلهم الحقيقي في بني هلال. فالشائع في سودان وادي النيل أن أجداد الجَمَليين هم من آل البيت، وأنهم أشرف، وغير ذلك من الأقوال، وذلك لا يوزن في لمفاخر بالانتساب إلى الهلاليين.

هذا وقد خلصنا إلى أن هذه الانتحالات الثلاث (من الدَّاجو والتُّنجر والجَمَليين) تظل مجرد اصطناعات أخرى للأنساب، تقولبها دواع اجتماعية واقتصادية وثقافية، وهي تنتظر لإثبات جدواها التاريخي ظهور دلائل جديدة تسندها أو تنفيها نفيّاً قاطعاً.

وتغدو أمام نقاشنا عقبة الإجمال الأكاديمي لتصورات التزاوج الثقافي في أفريقية بين الأعراب والمستوطنين المحليين، وذلك كما خطط له بعض الدارسين فيما أسموها (أسطورة الغريب الحكيم). هنا وجدنا أن إرجاع الشطر الخاص بأحمد المعقور من السيرة الهلالية في دارفور، إلى التطبيق النمطي المعروف باسم (الغريب الحكيم) لا يخدم الجانب التاريخي من موضوع الهلالية في دارفور. ولذلك بحثنا عن مخرج معقول يعيد أسطورة أحمد المعقور، بكل ما علق بوقائعها التاريخية من تحريفات، إلى دائرة الشواهد التاريخية. ويتم ذلك

بالتوصل إلى النواة التاريخية الرابضة في أساطير الأصول (Legends). ثم وجدنا ذلك المخرج في البنائية المبسطة التي تبحث عن البذرة التاريخية ؛ حيث تجتمع غالبية الروايات الشفهية المحلية في عمقها الزمني . وقد اعتمدنا للقول بصحة الاستيثاق في تاريخية هذه النواة على الرأي القائل بدليل التواتر، وبأن النفر المستفيض لا يتفقون على باطل، وبأن الذي لا يؤخذ فيه بدليل قاطع يحتاج فيه على ذمة اتفاق الجماعة . وهذه المناهج تكاد تتفق عليها مذاهب المؤرخين العرب، وأساليب التوثيق لدى المنظرين لعلم التراث الشفهي . وهكذا قلنا بتاريخية نواة أسطورة أحمد المعقور وهلالته، بعد أن عزلنا عنها ما أضافت إليه كل جماعة ذات مصالح خاصة في أنساب الكيرا من حواش تخصصها .

ونخلص بذلك إلى أن الهلالين، وهم تجمع قبلي أعرابي شامل، كانوا قد نزلوا بعد سياحتهم في المغرب العربي، إلى بلاد السودان الأوسط جنوبي الصحاري الأفريقية الكبرى، وتوزعوا في شمال تشاد وفي دارفور وكردفان على الأرجح، بعد القرن الرابع عشر الميلادي . وهناك عاشت جماعات منهم على البداوة إلى اليوم، وتغيرت دماؤهم كثيراً بالتزوج من المستوطنين . وهؤلاء البدو في شمال دارفور وجنوبه احتفظ تراثهم الشعبي بالأساطير الهلالية والتغريبة وإن طوعتها لظروفها الحالية . وهناك من الأعراب من اندرج في القبائل المستوطنة المستقرة، وتغيرت أساليب حياتهم، ولم يبق لبعضهم من أعرايته الأصلية إلا نسبه الأبوي وبعض الوثائق والذكريات . وضمن هؤلاء تزوجت عشيرة أحمد المعقور في التُّجر المحليين، حتى أخذوا منهم سلطتهم ثم استعانوا بالفُور وبأقاربهم الأعراب البدو، لقلب موازين القوى ضد أخوالهم . وبذلك أسسوا ورسخوا سلطنة الكيرا الإسلامية التي هيمنت على

الجزء الأكبر من بلاد السودان الشرقي الغربي النيل الأبيض، لقريب من ثلاثة قرون. ويعد عمل الهالبيين في تأسيس هذه السلطنة ودعمها إسهاما كبيرا في التاريخ السياسي والحضاري لبلاد السودان الأوسط.

الملاحق

الملحق الأول

توضيح :

هذه محاولة أولى في قراءة صك شرعي تاريخي بأوقاف في المدينة المنورة وليست تحقيقاً بالمعنى العلمي . ويرجع ظهور أمر هذا الصك إلى الباحث الشعبي المعروف الطيب محمد الطيب الذي استخرجه من مخطوطات دار الوثائق السودانية بالخرطوم في ١٦/٦/١٩٨٣م . . ويشير الاستهلال في الصك إلى أن الوثيقة منقولة من محفوظات وقيمة أقدم لابد من متابعتها عند التحقيق وذلك استناداً إلى تاريخها وهو الرابع والعشرون من شهر شوال سنة ثلاث وثمانين وتسعمائة (من الهجرة) . . ويشرح ذلك لحد ما سبب صدور الصك بشكله الحالي من المحاكم الشرعية السعودية كما في الترويسة . .

وكما يظهر في الصورة المرفقة فإن بعض حافات الوثيقة ممسوح في النسخة التي بأيدينا الشيء مما يؤثر كثيراً على قراءتها بشئ من التدقيق رغم استعمالنا للعدسات المكبرة . .

لذلك سنكتفي بوضع النقط في مواضع الكلمات التي لم نتمكن من تعيينها، تاركين للمحققين من بعد مهمة الرجوع إلى الأصول الأقدم للصك، إذا ما وجدت، لتدارك النقص في هذه المحاولة . وقد نقلنا المكتوب كما هو دون تدخل لتقويمه بضبط أو بإعجام أو إصلاح للعلل اللغوية، وكل ذلك من مهمات التحقيق العلمي .

السعودية
الصكوك الصادرة من المحاكم الشرعية
١ قرش سعودي

بسم الله الرحمن الرحيم

... تحريره انه اتصلت هذه الصورة بشروط الاتصال لدى سيدنا ومولانا المحاكم الشرعي عبدالله بن حسين بن حسام خليفه الحكم العزيز بالمدينة المنورة يوم تاريخه وحكم بثبوته لديه كما ثبت عند مسجل اصله وامر بتسجيله وحفظه بهذا السجل المبارك الميمون وهذه صورته من غير زيادة ولا نقصان بمجلس الشريعة المطهرة بالباب العالي اعلاه الله تعالى وشرفه بالقاهرة المحروسة بين يدي سيدنا ومولانا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم العلامة العمدة ولي الدين شرف الصلحاء أوجد الفضلاء مفتي المسلمين أبي العباس أحمد الفتوحي الحنبلي خليفة الحكم العزيز بالديار المصرية أيد الله تعالى أحكامه وأحسن إليه حضر سيدنا الشيخ الإمام العالم العلامة العمدة فخرالدين عثمان بن الشيخ نورالدين علي المغربي المالكي أدم الله تعالى النفع بوجوده وعلومه القاكم فيما يذكر فيه بطريق وكالته الشرعية من قبل الإمام الباسل الجحججاج الهمام المبجل المعظم السلطان شاو بن المرحوم السلطان رفاعة سلطان التنجر المتقرب إلى الله تعالى بهذه الصدقة الآتي ذكرها فيه الثابت وكالته المذكوره عنه بالإشهاد بها لدى سيدنا المحاكم المشار إليه أعلاه أدام الله تعالى علاه بشهادة يحيى بن محمد بن يونس الهواري الدكيراني الشهير بأخي حسبون وسلامه بن سليمان بن علي عرف بابن أبي دينار الهواري الدكيراني

بعد تزكيتهما لديه بشهادة أبي بكر بن حماد بن عبدالله أكبري وحسن بن علي بن موسى البري ومحمد المدعو فيهم بأكثر بن عبيد الفنجري التزكية الشرعية الثبوت الشرعي بالطريق الشرعي وأشهد عليه الشيخ عثمان المشار إليه الإشهاد الشرعي وهو بحال الصحة والسلامة والطواعية والاختيار أن موكله السلطان شاو المشار إليه أعلاه تقبل الله بره وصدقته وأدام عزه وذخرته وقف وحبس وسبل وحرم وحلل وأبد وأكد وتصدق بما هو جاز في ملكه ويده وحوزه وتصرفه من الأماكن والنخيل والبساتين والدور الكائن ذلك بالمدينة الشريفة المنورة على مشرفها ميدنا ونبينا محمد أفضل الصلاة وأرعى السلام على الاستمرار والدوام على جماعة الفقراء البررة المقيمين بالمدينة الشريفة المشار إليها أعلاه بالسوية بينهم لا يفضل أحدهم على باقيهم يستقل به الواحد منهم عند الانفراد ويشترك فيه الاثنان فما فوقهما عند الاجتماع فإن ماتوا ولم يوجد واحد منهم بها فعلى الفقراء المقيمين بالمدينة المذكورة كذلك فإذا وجد البررة ولو واحد منهم رجع ذلك إليه وقدم على غيره وهلم جرا وشرط النظر على ذلك والولاية عليه لنفسه أيام حياته وله أن يسنده ويفوضه ويوصي به لمن شاء فإن مات عن غير وصية ولا إسناد ولا . . . به أو فعل ذلك وتعدر كان النظر على ذلك للأرشد فالأرشد من أولاده أو لأولاد أولاده وذريته ونسله وعقبه ولكل من يؤول إليه النظر منهم أن يسنده ويفوضه ويوصي به لمن يشاء فإن تعدر فلحاكم المسلمين الحنفي بالمدينة المشار إليه ثم من بعده لمن يلي وظيفته وهلم جرا وإن الموكل المشار إليه صدق على ماوقفه والده المشار إليه وأخوه لايه ذياب من النخيل والأماكن والدور بالمدينة المذكورة أعلاه كذلك على الحاكم المذكور وأنه لا دافع له في ذلك ولا مطعن ولا قدحا أو نزاعا ولا تكلما ولا مقسالا وثبت بالأشهاد بذلك لدى سيدنا الحاكم المشار إليه بأعاليه دامت

معاليه بشهادة شهيدين ثبوتاً شرعياً وحكم ايد الله تعالى احكامه واحسن اليه
بموجب ذلك حكما صحيحا شرعياً تاما معتبرا مرضيا مشولاً في ذلك مستوفيا
شرايطه واشهد على نفسه الكريمة بذلك وبه شهد بتاريخ رابع عشرين
شوال سنة ثلاث وثمانين وتسعمائة .

الملحق الثاني

نبذة عن الرواة الشفهيين :

(١) الهادي أحمد عبدالله وعبدالرحيم جبارة : ١٩٧٨/١٢/١٥ :

الأول من المغاربة المستقرين في قرية الهلالية على النيل الأزرق، وهو مزارع، وكذلك هو خال شيخ جماعة الصادق زعماء الصوفيين بالهلالية. والثاني من أتباع شيخ صوفي آخر بقرية الهلالية نفسها، لكنهم يتبعون للمركيين الذين رئاستهم في قرية أبي حرار على النيل الأزرق إلى الجنوب قليلاً. وكلا الراويين يقول : إنه في الخامسة والثمانين.

(٢) علي عمر رزق : ١٩٧٩/٦/١ :

من قبيلة بني حسين التي يقول إنها جاءت من الساقية الخضراء في موريتانيا (أولاد حسن أعراب موريتانيا هم أكبر تجمع للأعراب البدو هناك، ويدعون أنساباً تجمعهم بالهلاليين، كما يروون أقاصيص بني هلال، أنظر اتش تي نوريس (H.T. Norris) في كتابه : ١٩٨٦). وعلي عمر رزق كان شرطياً وبعد المعاش يعمل حينما لقيته، خفياً بمتحف الفاشر التاريخي. عمره ٥٨ عاماً يومئذ، وقد تحمل رواياته من شرطي عمل معه يدعى آدم برشم خميس.

(٣) محمد عبدالله الطوير : ١٩٧٩/٦/٨ :

من عائلة مشايخ قبيلة التعلالة القاطنين غربي جبل مرة. عمل في بلاط السلطان علي دينار آخر سلاطين الكيرا وهو صبي ثم صار مندوباً للسيد عبدالرحمن بن الإمام محمد أحمد المهدي. وقد تشيخ

على قبيلته لفترة وجيزة. عندما قابلته كان يسكن بمدينة نيالا عاصمة جنوب دارفور. له من العمر ٨٩ عاماً، وقد تحمّل رواياته من أبيه.

(٤) حلي سعيد تكته : ١٩٧٩/٦/١٠ :

من أسرة ذات نفوذ في قبيلة الهبانية. حينما قابلته كان مشرفاً تربوياً في نيالا عاصمة جنوب دارفور ويسكن فيها. وكان عمره ٥١ عاماً. تحمّل الروايات عن أبيه وعن آخرين.

(٥) إبراهيم محمود بلوماي : ١٩٧٩/٦/٢٣ :

من قبيلة الطريفية، وهم نُوبيون مستعمرون من شمال وادي النيل، رجالهم قادوا القوافل، وترأسوا التجار في منطقة كوبي المركز التجاري لدارفور. وقد حافظوا على هذا الموقف لعدة قرون. عملهم مثل العقيلات في جزيرة العرب. عمل إبراهيم هذا تاجراً لمدة طويلة، وترحّل كثيراً بين مصر وتشاد والسودان، ثم استقر للزراعة التقليدية في قرية شَنْقَل طُوباي بوسط دارفور لما نفذ ماله. قابلته وعمره ٧٦ عاماً. تحمّل عن جده يوسف.

(٦) أحمد تاج الدين سليمان : ١٩٧٩/٦/١١ :

من قبيلة الداجو أقدم من حكم في دارفور تاريخياً. تعلم في نيالا، ومساكن الداجو في تشاد، وكان يعمل تاجراً جوالاً بين كُردفان ودارفور وتشاد. حالياً استقر للعمل في الزراعة بضواحي نيالا. يقول إن عمره ٣٠ عاماً. وتحمّل عن أبيه. وعلى الرغم من صغر سنه إلا أن رواياته ثرية.

(٧) الجبّاري شنيات : ١٩٧٩/٦/١٢ :

من قبيلة بني هكبا. عاش لحوالي أربعين سنة مع بني هكبا تشاد، ثم

دخل السودان حوالى الستين سنة. يسكن في قرية بضواحي عاصمة بني هكبا عد الغنم جنوب نبالا. والبقارة ترحل سوائهم إلى أفريقية الوسطى، وشمال بحر الغزال، بجنوب السودان، وتعود لعواصمها في حركة موسمية. الجبّاري صاحب ماشية راحلة مع القادرين، وهو في حوالى ١٠٩ عاماً. تحمّل رواياته عن أبيه.

(٨) أولاد الرّياس (عبدالله وعلي وابن عمتهم أحمد) : ١٩٧٩/٦/١٣ :

من وجهاء قبيلة التّعايشة البقارة، وعاصمتهم رهيد البردي المحاذ لغربي بحر العرب. مواشيهم تدخل أفريقية الوسطى وجنوب السودان في شمال بحر الغزال. عبدالله عمره ٩٠ عاماً، وعلي أخوه له ٧٥ عاماً، وأحمد محمد شطة (ابن عمتهم) له ٧٣ عاماً. عبدالله كان طفلاً عندما قاد الأمير المهدوي محمود ولد أحمد أهل الغرب إلى أم درمان، على عهد الخليفة عبدالله التّعايشي. تحمّل عبدالله وعلي رواياتهما من أبيهما.

(٩) عبدالرحمن أحمد ديدى : ١٩٧٩/٦/١٣ :

تُونوي ويقول إنه من سلالة الفقيه الطاهر أبي جاموس رجل منواشي بوسط دارفور. وكان هذا الفقيه معاصراً للسلطان عبدالرحمن الرشيد (١٧٨٥ - ١٨٠٣) ومتزوجاً بأميرة كيراوية. يسكن عبدالرحمن أحمد محمد ديدى في عد الغنم مع بني هكبا، وله خلوة (كُتاب) لتحفيظ القرآن الكريم. عمره حوالى ٦٠ عاماً. وتحمل الروايات عن جده وعن آخرين.

(١٠) عبدالله مهاجر أبو : ١٩٧٩/٦/١٣ :

من قبيلة الصّليحاب الذين أسسوا حكم سلطنة ودّاي في تشاد.

يسكن في نيالا، ويعمل في تجارة جِوالة. ولد عام ١٩٢٢م (٥٥ عاماً) وقد تحمّل رواياته من رابوة عجور اسمه إدريس أحمد كان محارباً في المهديّة.

(١١) محمد عمر الحلا (الضبيب) : ١٩٧٩/٦/١٤ :

من الرواة الذين قابلهم موسى المبارك، وجمع منهم مادة كتابه تاريخ دارفور السياسي في الستينات. فقيه من بني هكبا، ويسكن في قرية نُورلي بضواحي عاصمتهم حد الغنم وله أنعام. كان لعائلته نفوذ سياسي محلي قديم. يعدّه بنو هكبا ديوانهم التاريخي. عمره ٧٧ عاماً، وقد جمع رواياته من آبائه وأمهاته العجائز.

(١٢) عبدالحמיד موسى مكيو : ١٩٧٩/٦/١٧ :

أبوه وجده كانا ناظرين (شيخين) على قبيلة الرزيقات الجنوبية، أصبحهم تجمعات البقارة. وهو من الرواة الذين حادّتهم موسى المبارك في الستينات. يعمل تاجراً بالضعين عاصمتهم. ويحتفظ بوثائق لرسائل جرت بين أبيه والإنجليز قبل احتلالهم لدارفور عام ١٩١٦. عمره ٦٩ عاماً حين قابلته وقد سمع من الكبار بطريقة مستمرة وغير منتظمة.

(١٣) عبدالرحمن ولد دُودر مساعد وحامد أحمد حموده : ١٩٧٩/٦/١٧ :

عبدالرحمن هو عمدة قبيلة المعالية بقرية عديلة، وحامد مستقر للزراعة وهو من المعالية أيضاً. وسائمة المعالية أبقر وجمال وأغنام، تتحرك موسمياً بين شمال دارفور وجنوبها. عبدالرحمن عمره قرابة ٤٥ سنة، وحامد يمثله. تحمّل عبدالرحمن مروياته من محمد الزين ولد جمعة، وصافي ولد الدومة، وقد توفيا عن كبر.

(١٤) علي الرضى وموسى أم بكى وسليمان حامد : ١٩٧٩/٦/١٧ :

علي الرضى زوج ابنة المرحوم إبراهيم موسى مادبو شيخ (ناظر) الرريقات الجنوبية، وكان علي مساعداً للتاظر في الحكم. يقال في الضعين عاصمتهم إنه من المعالية، وانتمى للرريقات. له أعمال تجارية في الضين، ويقول إن عمره ٥٦ عاماً. وتحمل من أحد أعمامه ويدعى حسن جليطة. وموسى أم بكى وسليمان حامد من صرحاء الرريقات البدو، يسيران مع الماشية. موسى له ٧٦ عاماً وسليمان له ٤٠ عاماً.

(١٥) النور داود خير الله : ١٩٧٩/٦/١٣ :

مدير المدرسة المتوسطة في حد الغنم عاصمة بني هكبا وهو هكباوي. شاب لا يتجاوز ٣٥ عاماً. وقد مهد له التعليم والاعتزاز بقبيلته، طرق جمع الروايات الشفهية من كبار القبيلة، عن ماضيها وعلاقاتها وتراثها. وهو لا يميل إلى تجميل رواياته كما يفعل المتعلمون عادة.

ثبت المصادر والمراجع

أ - الشرائط السمعية الحاوية لإفادات الرواة الثمانية والعشرين ، وكلهم من دارفور ، والذين حادثنا جلهم بين شهري يونيو ويوليو من عام ١٩٧٩ م ، مودعة بقسم الارشيف الصوتي في معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم ، وأرقام الشرائط كالآتي :

٢٢٦١	٢٥٦١	٢٥٦٥
٢٥٥٨	٢٥٦٢	٢٥٦٦
٢٥٥٩	٢٥٦٣	٢٥٦٧
٢٥٦٠	٢٥٦٤	٢٥٦٨
٢٥٧١	٢٥٧٠	٢٥٦٩

كما توجد النصوص الشفهية المكتوبة لهذه الإفادات ، في النسخة المخطوطة من الرسالة ، انظر ، إبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٨٤) الملاحق.

ب - المصادر والمراجع العربية *

١. م. الزين (١٩٧٠) التراث الشعبي ل قبيلة المسبعات ، شعبة أبحاث السودان ،
جامعة الخرطوم .
٢. إبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٨٤) «السيرة الهلالية في دارفور» رسالة ماجستير مخطوطة
، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية ، جامعة الخرطوم .
٣. ----- (١٩٩٠) «السيرة الهلالية بين التاريخ والأسطورة» الماثورات
الشعبية ، قطر ، ع ٢٠ ، أكتوبر ص ص ٧ - ٢١ .
٤. إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠) تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كاتم -
برنو ، شعبة أبحاث السودان - كلية الآداب - جامعة الخرطوم .
٥. إبراهيم علي طرخان (١٩٧٥) إمبراطورية البرنو الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة
للكتاب - القاهرة .
٦. إبراهيم موسى محمد (١٩٧٩) «دارفور وتاريخ الحضارة السودانية» ، محاضرة أُلقيت
بالفاشر ، دار الإعلام والثقافة بدارقور ، أغسطس .
٧. ابن حزم ، علي بن أحمد بن سعيد (١٩٧٧) جمهرة أنساب العرب ، تحقيق
عبد السلام هارون ، دار المعارف بمصر .
٨. ابن خلدون (د . ت) المقدمة ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة .
٩. أبو إسحق الحري (١٩٨١) كتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعاليم الجزيرة - تحقيق
حمد الجاسر ، دار اليمامة ، الرياض .
١٠. أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري (١٩٨٢) ديوان الشعر العامي بلهجة أهل نجد ،

* هذا المسرد مرتب بحسب الحروف الهجائية ، من غير إسقاط السوابق (ابن ، أبو ... الخ) ولو لم
تكن في أول العلم ، ثم هو مرتب بحسب الأول ، ماعدا من اشتهروا بغير ذلك (كأبن حزم ، وابن
خلدون ، والقلقشندي ... الخ) ، وكذلك الأعلام من المؤلفين .

ج ١ ، دار العلوم ، الرياض .

(١١) ----- (١٩٨٣) «انساب الاسر الحاكمة في الاحساء» ، ج ١ ،

دار اليمامة الرياض .

(١٢) أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري وعبد الحليم حويس (١٩٨١) بنو هلال أصحاب

التغرية في التاريخ والأدب ، النادي الأدبي ، الرياض .

(١٣) إحسان النص (١٩٧٣) العنصرية القبلية وأثرها في الشعر الأموي ، دار الفكر -

بيروت .

(١٤) أحمد بن الحاج أبو علي «كاتب الشونة» (١٩٦١) مخطوطة كاتب الشونة ، تحقيق

الشاطر بصلي عبد الجليل ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة .

(١٥) أحمد زكي صفوت (١٩٨٥) جمهرة خطب العرب ، دار الحديث - بيروت .

(١٦) أحمد شمس الدين الحجاجي (١٩٨٩) مصادر الراوي والرواية في السيرة الشعبية

العربية «المأثورات الشعبية» ، قطر ، ع ١٥ ، يوليو ١٩٨٩ ، ص ص ٦٩ - ٨٥ .

(١٧) أحمد محمد أحمد جلي (١٩٨٦) دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين : الخوارج

والشيعة ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، الرياض .

(١٨) إسماعيل علي الفحيل (١٩٨١) «دراسة (انثروبولوجية لفولكلور) قبيلة الحمر بمدينة

كردفان بالسودان : رسالة ماجستير مخطوطة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة .

(١٩) بابكر بدري (١٩٦٣) الأمثال السودانية ، ج ١ ، تحقيق وإكمال يوسف بدري ،

الخرطوم .

(٢٠) بشير إبراهيم بشير (١٩٧٣) «الأصل الأموي في بلاد السودان» ، مجلة الدراسات

السودانية ، جامعة الخرطوم ، مج ٤ ، ع ١ ، يونيو ، ص ص ١٣٨ - ١٤٧ .

(٢١) بلا ، شارل (١٩٦١) لملاحظ ترجمة إبراهيم الكيلاني ، دار البقعة العربية - سوريا .

(٢٢) بندلي صليبا الجوزي (١٩٧٧) ، دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي

هند العرب : جمعها جلال السيد ، وفاجي علوش ، دار الطلبة بيروت .

- (٢٣) ----- (د . ت) من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، دار
الروائع ، بيروت .
- (٢٤) جلوب ، جون باجوت (١٩٦٦) ، امبراطورية العرب ، تعريب خيرى حماد ، دار
الكتاب العربي ، بيروت .
- (٢٥) حسن إبراهيم حسن (١٩٦٤) : تاريخ الإسلام السياسي والسمي والشمالي
والاجتماعي ، ج ٢ ، مكتبة النهضة المصرية .
- (٢٦) الحسن بن أحمد الهمداني (١٩٧٧) صفة جزيرة العرب ، تحقيق محمد بن علي
الاكوع الحوالي ، دار اليمامة ، الرياض .
- (٢٧) الحسن بن عبدالله الاصفهاني (١٩٦٨) بلاد العرب ، تحقيق حمد الجاسر ، وصالح
العلي ، دار اليمامة ، الرياض .
- (٢٨) الحسن بن الوزان الزناتي (١٣٩٩) وصف إفريقيا ، ترجمة عبدالرحمن حميلة ،
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض .
- (٢٩) حسن حسني عبدالوهاب (١٩٧٢) وقات من الحضارة العربية بأفريقية التونسية ، ج
٣ ، بإشراف محمد العروسي المطوي ، مكتبة المنار ، تونس .
- (٣٠) حمد بن إبراهيم الحقييل (١٩٨١) كثر الأنساب ومجمع الأدباء ، مكتبة الرياض
الحديثة ، الرياض .
- (٣١) حمد الجاسر (١٩٣٦) مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ ، دار اليمامة ، الرياض .
- (٣٢) ----- (د . ت) أبو علي الهجري ، دار اليمامة ، الرياض .
- (٣٣) ----- (د . ت) بلاد ينبع ، دار اليمامة ، الرياض .
- (٣٤) دي خويه ، ميكال يان (١٩٧٨) القرامطة : نشأتهم ، دولتهم ، وعلاقتهم
بالفاطميين ، ترجمة وتحقيق : حسني زينة ، دار ابن خلدون ، بيروت .
- (٣٥) رفعت الجوهري (١٩٦٣) فساطط الأحلام : أسرار من الصحراء الغريبة ، الدار
القومية ، القاهرة .

- (٣٦) روزنتال ، فرانز (١٩٦١) **مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي**، ترجمة أنيس فريجة ، دار الثقافة ، بيروت .
- (٣٧) سيد حامد حريز (١٩٧٦) «العلاقات العربية الأفريقية في الحكايات الشعبية السودانية» **مجلة الثقافة السودانية**، ع ١ ، مج ١ نوفمبر ، ص ص ١٠ - ٣٠ .
- (٣٨) السيد يوسف نصر (١٩٧٩) **جهود مصر الكشفية في إفريقيا في القرن التاسع عشر** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة .
- (٣٩) الشاطر بصليبي عبد الجليل (١٩٧٢) **تاريخ وحضارات السودان الشرقي والأوسط** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة .
- (٤٠) الصادق محمد سليمان (١٩٨١) «البرمكة والبرامكة في عرب السودان» مقال لم ينشر ، ص ص ١ - ١٨ .
- (٤١) الطاهر أحمد الزاوي (١٩٦٣) **تاريخ الفتح العربي في ليبيا** ، دار المعارف بمصر .
- (٤٢) الطيب محمد الطيب ، عبدالسلام سليمان ، وعلي سعد (١٩٦٩) **التراث الشعبي لقييلة المناصير** ، شعبة أبحاث السودان كلية الآداب ، جامعة الخرطوم .
- (٤٣) عاتق بن غيث اللادي (١٩٧٧) ، **نسب حريد** ، مكتبة دار البيان دمشق . (٤٤) --
- (١٩٨٢) **الأدب الشعبي في الحجاز** ، دار مكة ، مكة المكرمة .
- (٤٥) عبد الجليل الطاهر (١٩٥٢) **البدو والعشائر في البلاد العربية** ، جامعة الدول العربية ، معهد الدراسات العربية العالية ، القاهرة .
- (٤٦) عبد الحميد يونس (١٩٦٨) **الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي** ، دار المعرفة بمصر .
- (٤٧) عبد الرحمن الأنودي (١٩٨١) «سيرة بني هلال بين التاريخ والنص الأدبي» **جريدة الأيام** ، الخرطوم ، الجمعة : ١٩٨١/٥/١ م .
- (٤٨) عبدالغفار محمد أحمد (١٩٦٨) «تمساح أم بدة» ، **مجلة الخرطوم وزارة الثقافة والإعلام** ، مج ٤ ، ع ١ أكتوبر ص ص ١٦١ - ١٩٢ .
- (٤٩) عبدالكريم الجهيمان (١٤٠٠هـ) **أساطير شعبية من قلب جزيرة العرب** ، ٥ مج ، دار

- المعارف / دار أشبال العرب ، الرياض .
- ٥٠) عبدالله أحمد الحسن (١٩٧٢) ، التراث الشعبي لقييلة الرشيدة ، معهد الدراسات الأفريقية الآسيوية - جامعة الخرطوم .
- ٥١) عبدالله الصالح العثيمين (١٩٧٩) «الشعر النبطي مصدراً لتاريخ نجد» في مصادر تاريخ الجزيرة العربية ، ج ١ ، جامعة الملك سعود ، الرياض ، ص ص ٣٧٧ - ٣٩٦ .
- ٥٢) عبدالله عبدالرحمن الأمين الضير (١٩٦٧) ، كتاب العربية في السودان ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .
- ٥٣) عبدالله علي إبراهيم (١٩٦٩) «إرث بدائي في فن الكبابيش الشعبي» مجلة الدراسات السودانية ، جامعة الخرطوم ، مج ١ ، ع ٢ ، يونيو، ص ص ٨١ - ٩٤ .
- ٥٤) عبدالله علي إبراهيم ، وأحمد عبدالرحيم نصر (١٩٦٨) ، أدب الرباطاب الشعبي ، شعبة أبحاث السودان - جامعة الخرطوم .
- ٥٥) عبدالله فياض (١٩٧٧) التاريخ فكرة ومنهجاً ، مطبعة أسعد / جامعة بغداد .
- ٥٦) عبدالله بن محمد بن خميس (١٩٨٢) الدرعية ، الرياض .
- ٥٧) ----- (١٤٠٢هـ) الأدب الشعبي في جزيرة العرب ، الرياض .
- ٥٨) عبدالله محمد التجاني (١٩٨١) رحلة التجاني ، الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس .
- ٥٩) عبدالمجيد هابلين (١٩٦٣) «أثر الهلالية في السودان» ، مجلة المحلة القاهرة، مج ٧ ع ٨٢ ، أكتوبر ، ص ص ١٦ - ١٩ .
- ٦٠) ----- (١٩٦٦) من أصول اللهجات العربية في السودان ، مكتبة ضريب القاهرة .
- ٦١) ----- (١٩٦٧) تاريخ الثقافة العربية في السودان ، دار الثقافة ،

بيروت .

٦٢) ----- (١٩٧٠) عبور من وحدة الفكر العربي في أفريقية ، معهد
البحوث والدراسات العربية - القاهرة

٦٣) ----- (١٩٧٢) قبائل من السودان الأوسط والسودان الغربي ،
الدار السودانية - الخرطوم .

٦٤) عثمان أشقرا (١٩٨٢) «بعض ملامح الدولة في معرب ما قبل الاستعمار» مجلة
أفلام ، الدار البيضاء ، مج ١٧ ع ٥٦ ، ص ص ١٢ - ٢٥ .

٦٥) عثمان حمد الله (د . ت) كتاب التعارف والعشيرة في رقاعة والمحاصحيصا بحري
الجزيرة بالسودان ، الخرطوم .

٦٦) عصمت حسن رلفو (١٩٧٣) كيدي ، دار نشر جامعة الخرطوم .

٦٧) عطية القوصي (١٩٧٦) تاريخ دولة الكنوز الإسلامية ، دار المعارف ، بمصر

٦٨) علي أبوالكلام (١٩٧٩) «السماع عن القبائل العربية ودوره في تقنين اللغة» في
الفيصل السعودية ، ع ٢٤ مايو ص ص ١٥ - ١٨ .

٦٩) علي بن عبدالعزيز الخضير (١٩٨١) علي بن المقرب العموني مؤسسة الرسالة ،
بيروت .

٧٠) علي عبدالله أبوسن (١٩٦٨) ملزمة أبي سن من مدينة طلفور ، دار الوثائق
المركزة - الخرطوم .

٧١) فانتيني ، ج . (١٩٧٨) تاريخ المسيحية في الممالك النوبة القديمة والسودان الحديث ،
الخرطوم .

٧٢) الفحل الفكي الطاهر (١٩٧٦) تاريخ وأصول العرب بالسودان ، الخرطوم .

٧٣) فؤاد حمزة (١٩٦٨) قلب جزيرة العرب ، مكتبة النصر الحديثة ، الرياض

٧٤) فيصل محمد موسى (١٩٧٦) «تحقيق مخطوط أصول العرب والنسب في السودان» ،
جريدة الصحافة ، الخرطوم ، الخميس ١٩/٧/١٩٧٩ .

- ٧٥) الفلشندي ، أبو العباس أحمد (١٩٨٠) *بلوغ الأرب في معرفة أنساب العرب* - بيروت .
- ٧٦) الكندي ، محمد بن يوسف (د . ت) *ولاعة صبي* ، دار صادر ، بيروت .
- ٧٧) لأكوست ، إيف (١٩٧٨) *العلامة ابن خلدون* ، ترجمة ميشال سليمان ، دار ابن خلدون ، بيروت .
- ٧٨) لويس ، إي إم (١٩٧٨) *الحدود القصوى للإسلام في إفريقيا* ، في *تراث الإسلام* . ج ٣ ، تصنيف شاخنت وبوزورث ، ترجمة محمد زهير السمهوري ، كتاب المعرفة ، الكويت ، ص ص ١٦١ - ١٧٣ .
- ٧٩) لويس ، برنارد (١٩٧١) *الدهوة الإسماعيلية الجديدة : الحشيشية* ، ترجمة سهيل زكار ، دار الفكر ، بيروت .
- ٨٠) محمد إبراهيم أبو سليم (١٩٧٥) *النور والأرض : وثائق عملي* ، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية ، جامعة الخرطوم .
- ٨١) محمد أحمد خلف الله (١٩٦٨) *صاحب الأغاني أبو الفرج الأصفهاني* ، دار الكاتب العربي ، القاهرة .
- ٨٢) محمد بن حبيب البغدادي (١٩٨٠) *مختلف القبائل ومؤلفاتها والحسين بن علي الوزير (١٩٨٠) الإيناس في علم الانساب* ، دار اليمامة ، الرياض .
- ٨٣) محمد سليمان أيوب (١٩٦٩) *جرمة : من تاريخ الحضارة الليبية* ، دار المصراطي ، طرابلس - ليبيا .
- ٨٤) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥) *الانساب العربية في ليبيا* ، مؤسسة ناصر الثقافية ، دار الوحلة - بيروت .
- ٨٥) محمد عبدالرحيم (١٩٣٥) *محاضرة عن العروبة في السودان* ، المطبعة التجارية الجديدة - الخرطوم .
- ٨٦) محمد عزة بدورة (١٩٥٩) - (١٩٦٠) *العرب والعروبة : من القرن الثالث حتى*

- القرن الرابع عشر الهجري، ٣ ج ، دار اليقظة العربية - سوريا .
- ٨٧) محمد بن عمر التونسي (١٩٦٥) تشبيك الأفغان بسيرة بلاد العرب والسودان ، تحقيق خليل محمود عساكر ومصطفى محمد مسعد ، القاهرة .
- ٨٨) محمد عوض محمد (١٩٥١) السودان الشمالي : مكانه وقبائله ، لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة .
- ٨٩) محمد فهمي عبداللطيف (١٩٤٦) إيويده الهلالي ، دار المعارف بمصر .
- ٩٠) محمود إسماعيل (١٩٧٦) الخوارج في المغرب الإسلامي ، دار العودة ، بيروت ومكتبة مذبولي بالقاهرة .
- ٩١) مصطفى محمد مسعد (١٩٧٢) المكتبة السودانية العربية ، جامعة القاهرة - فرع الخرطوم .
- ٩٢) الفضل الضبي (١٩٦٤) المقفليات ، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون ، دار المعارف بمصر .
- ٩٣) المقرئزي (١٩٦١) البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب ، تحقيق وتعليق عبد المجيد عابدين ، عالم الكتب ، القاهرة .
- ٩٤) موسى آدم عبد الجليل ، وعبد الله آدم خاطر (١٩٧٧) التراث الشعبي لقبيلة الفور ، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية - جامعة الخرطوم .
- ٩٥) موسى المبارك (١٩٧٠) تاريخ دارفور السياسي ، دار نشر جامعة الخرطوم .
- ٩٦) الناصري (١٩٥٤ - ١٩٥٦) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ، ٩ مج تحقيق جعفر ، ومحمد الناصري ، دار الكتاب ، الدار البيضاء .
- ٩٧) نعم شقير (١٩٦٧) جغرافية وتاريخ السودان ، دار الثقافة ببيروت .
- ٩٨) يوسف فضل حسن (١٩٧٢) مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي ، الدار السودانية ، الخرطوم .
- ٩٩) ----- (١٩٧٥) دراسات في تاريخ السودان ج ١ ، دار نشر جامعة الخرطوم .

(جـ) المراجع غير العربية

- 1) Abdul Ghaffar MUhammad Ahmed (1974) **Shaykhs and Followers**, Khartoum Un. Press.
- 2) Arkell , A. J. (1937) "Review of the **Bornu , Sahara and Sudan**" Sudan Notes & Records (Hence forward SNR) , Vol.XX/1 , PP. 175-179 .
- 3) (1946) "Darfur Antiquities - 1" , SNR , Vol.XXV11, PP. 185-202 .
- 4) (1961) **A History of the Sudan From the Earliest Times to 1821 .** , London .
- 5) Arnold, T.W. (1913) **Preaching of Islam** , Constable & Com . London .
- 6) Balfour-Paul, H. G. (1955) **History and Antiquities of Darfour**, Khartoum .
- 7) Boahen, A.A. (1964) **Britain, the Sahara and Western Sudan 1788 - 1861**, Clarendon Press, Oxford, London .
- 8) Bottomore, T.B. (1972) **Sociology: a Guide to Problems and literature**. Vintage Books, New York.
- 9) Car, E.H. (1965) **What is History?** Penguin Books.
- 10) cooke, R.C. and Beaton, A.C. (1939) "Bari and Fur Rain Cults and Ceremonies SNR,XX11/2,PP. 186-203.
- 11) Cooley, William D. (1966) **The Negroland of The Arabs** , Frank

Cass & co . London.

- 12) Crawford, D.G.S. (1951) **The Fung kingdom of Sennar**, John Bellows, London.
- 13) Cunnison, Ian (1971) "classification by genealogy: a Problem of the Baggara Belt", in **Sudan in Africa**, ed.Yusuf Fadl Hasan, Khartoum Un. Press, PP. 186 - 196.
- 14) Dunlop, D.M. (1971) **Arab Civilization to AD 1500**, Longmans.
- 15) Evans-Pritchard, E.E. (1949) **The Sanusi of Cyrenaica** , clarendon Press, Oxford.
- 16) Hassan Imam Hassan & R.S. Ofahey (1970) "Notes on the Mileri of Jabal Mun' **SNR**, vol. L1, PP. 152 - 161.
- 17) Haycock, B.G. (1971) "The Place of the Napatan- Meroitic culture in the History Of the Sudan and Africa" In **Sudan In Africa** . ed Yusuf Fadl Hasan, Khartoum Un. Press, PP. 26-41.
- 18) Henderson, K.D.D. (1932) "The Origin of the Dagu" **SNR**, vol.Xv/1, PP.151 - 152 .
- 19) Holt, P.M. (1963) "Funj origins. a Critique and New Evidence", **journal of African History**, (JAH), Vol . IV. 1, London, PP. 39 - 55 .
- 20) Kamal Yunis (1961) "The Site of Ain Farah and its cultural significance", B.A. Honours Dissertation, Un. of Kh. Dep. of Archaeology .
- 21) Kees, Herman (1961) **Ancient Egypt : a Cultural Topography** tran . : Ian F.D.Morre, Faber & Faber, London .
- 22) MacMichael, Harold A.(1967a) **The Tribes of Northern and**

Central Kordofan, Frank Cass & Co. London .

- 23) ----- (1967b) **History of the Arabs In the Sudan and some Account of the People who preceded them and the Tribes Inhabiting Darfur**. 2vols. Cambridge Un. Press.
- 24) Marwick, arthur (1970) **The Nature of History**, MacMillan & Co. , London.
- 25) Mills, C. Wright (1977) **The Sociological Imagination** , penguin Books .
- 26) Musa Adam abdul Jalil (1979) **The Dynamics of Ethnic Identification and Ethnic Group Relations Among the peoples of "Dor" , Northern Darfur, Sudan** .Unpublished ph. D. thesis, Un. of Edinburgh .
- 27) Nachtigal , Gustav (1971&74) **Sahara and Sudan**, vols. 1&4, tran. Humphery J.fish & Allen G.B Fisher; Vol. 4with R.S. Ofahey . C. Hurst & Co., London .
- 28) Norris,H.T. (1986) **The Arab Conquest of the Western Sahara** , Longman.
- 29) Ofahey, R.S. (1971) "Religion and Trade in the Kayra Sultanate of Darfur", in **Sudan in Africa**, ed. Yusuf Fadi Hasan, Kh. Un. Press; PP 87 - 97.
- 30) ----- (1972) **The Growth and Development of the Kcira Sultanate of Darfur**. Unpublished Ph. D. Thesis; Un. of London.
- 31) ----- (1973) "Kordofan in the Eighteenth Century", SNR, Vol.L1v, PP . 32 -40 .

- 32) ----- (1979) "Land and Privilage in Dar Fur", in **The Central Bilad Al Sudan**, ed . Yusuf Fadl Hasan & Paul Doornbos; Kh. Un. Press; PP. 262 - 281.
- 33) ----- (1980) **State and Society in Darfur**, C.Hurst & Co., London .
- 34) ----- (1981) " The Tunjur: a Central sudanic Mystery", a Paper Presented to the 4th International conference on Nile Valley countries Continuity and change; Inst . of African & Asian Studies, Un. of Kh., 29th Nov. to 3rd Dec. 1981.
- 35) ----- & J. L. Spaulding (1974) **Kingdoms of the Sudan**, Methuen & Co., London .
- 36) **Patterson, J.R. (1930) Stories of Abu Zaid the Hilali in Shuwa Arabic**; London.
- 37) **Santandrea,S. (1953) "A Preliminary Account of the Indri, Togoyo, Feroqe, Mangaya and Wore", SNR, Vol.XXXIv/2 Dec., PP 230-264.**
- 38) **Sayyid H. Hurreiz (1977a) Ja' aliyyin Folktales**, Indiana Un. Bloomington .
- 39) ----- (1977b) "The legend of the Wise Stranger: an Index of Cultural Unity In the Central Bilad al-Sudan". A paper presented to the 3rd International Conference on the Central Bilad Al-Sudan: Tradition & Adaptation; Inst. of African & Asian Studies, Un. of Kh.

- 40) Shinnie, P.L. (1971) "The Culture of Medieval Nubia and its Impact in Africa" in **Sudan in Africa**, ed. Yusuf Fadl Hasan, Kh. Un. Press, PP. 42-50.
- 41) Smith, W. Robertson (1973) **Kinship and Marriage in Early Arabia**, United Publishers, Beirut .
- 42) Theobald, A.B. (1965) **Ali Dinar: Last Sultan of Darfur 1888-1916**, Longmans.
- 43) Trimingham, J.Spencer (1962) **A History of Islam in West Africa** , Oxford.
- 44) Tubiana, Marie - Jose (1964) **Survivances perIslamiques En Pays Zaghawa**, Paris .
- 45) ----- & Joseph Tubiana (1977) **The Zaghawa from an Ecological Perspective**, Rotterdam .
- 46) Vansina, Jan (1965) **Oral Tradition: A Study of Historical Methodology**, Aldine Publishing Co., Chicago.
- 47) -----(1971) "Once Upon a Time: Oral Tradition as History in Africa" **Journal of the American Academy of Arts & Sciences**; Vol.100, Spring, PP. 442-468.
- 48) Walsh, W.H. (1970) **An Introduction to Philosophy of, History** Hutchinson un. lib., London .
- 49) Yusuf Fadl Hasan (1965) "The Umayyad Genealogy of the Fung" , **SNR**, vol. XLVI, PP. 27-32.
- 50) (1973) **The Arabs and the Sudan**, Kh. Un. Press.
- 51) (1979) "The fur Sultanate and the Long-Distance Caravan

**Trade 1650-1850", in The Central Bilad Al Sudan, ed. Yusuf
Fadi Hasan & Paul Doornbos; Kh. Un. Press, PP. 201-215.**

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تقديم	٥
المقدمة	٩
توطئة منهجية	١٥
هوامش توطئة منهجية	٣١
الفصل الأول	
في بلاد العرب	٢٧-٤٩
الانسياح الكبير إلى المغرب	٥٠-٥٥
هوامش الفصل الأول	٥٦-٦١
الفصل الثاني	
إنسياب العربان إلى بلاد السودان	٦٥-٧٢
قرية الهلالية على النيل الأزرق	٧٣-٨٤
هوامش الفصل الثاني	٨٥-٨٨
الفصل الثالث	
عبور الصحاري الإفريقية الكبرى	٩١-١٠٩
الانسياح الكبير نحو الجنوب الشرقي	١١١-١٣٨
هوامش الفصل الثالث	١٣٩-١٤٩
الفصل الرابع	
زعامة بني هلبا الجذامين وشيوخهم صبيحان العريضي	١٥٣-١٦٦
أبناء العرب وأبناء العربيات في البوادي السودانية	١٦٧-١٧٩

هوامش الفصل الرابع	١٨٠ - ١٨٦
الفصل الخامس	
خلفيات عن السلطات المحلية السابقة لقدوم العربان ..	١٨٩ - ١٩٦
العهد الداجاوي	١٩٧ - ٢٠٨
السلطة التنجراوية	٢٠٩ - ٢١٦
هوامش الفصل الخامس	٢١٧ - ٢٢٤
الفصل السادس	
من المغامر أحمد المعقور إلى السلطان سليمان العربي ..	٢٢٨ - ٢٥٢
أنساب حكام الكيرا ما بين النسيان والانتحال	٢٥٣ - ٢٦٣
التاريخ الذي في الأسطورة	٢٦٤ - ٢٧٧
هوامش الفصل السادس	٢٧٨ - ٢٨٧
الفصل السابع	
تراث الهلالية في وادي النيل	٢٩١ - ٢٩٧
تراث الهلالية في غرب النيل الأبيض	٢٩٨ - ٣٠٧
هوامش الفصل السابع	٣٠٨ - ٣٠٩
خاتمة	٣١١ - ٣١٨
الملاحق	
الملحق الأول	٣٢١ - ٣٢٤
الملحق الثاني	٣٢٥ - ٣٢٩
ثبت المصادر والمراجع	٣٣١
المراجع غير العربية	٣٤٢



مكتبة

مركز البحوث الإسلامية

البحوث والدراسات الإسلامية

